PR. PROF. ACAD. DR.
DUMITRU POPESCU

Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei

Tipărită cu binecuvântarea
Prea Sfinţitului Părinte Galaction,
Episcopul Alexandriei şi Teleormanului

Editura Cartea Ortodoxă
Alexandria, 2009

Tehnoredactor şi corector:
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
POPESCU, DUMITRU
Apologetica raţional-duhovnicească a Ortodoxiei /
pr. prof. dr. Dumitru Popescu. - Alexandria:
Cartea Ortodoxă, 2009
ISBN 978-606-529-042-6

I. INTRODUCERE

Noţiunea de apologetică

Cuvântul *apologetică* este de origine greacă şi, după exemplul operei lui Platon: *Apologia Sokratous* sau *Apărarea lui Socrate,* are drept scop apărarea credinţei sau persoanei, pe calea demonstraţiei „raţionale". Teologia creştină face deosebire între *apologie* şi *apologetică,* fiindcă în timp ce prima se ocupă de apărarea punctuală a unei învăţături de credinţă, cea de-a doua are în vedere apărarea învăţăturii creştine în ansamblul ei.

În rândul autorilor de apologii avem pe Justin Martirul şi Filosoful, pe Taţian şi Atenagora ori pe renumitul Tertullian. În sensul său actual, *Apologetica* a apărut în Evul Mediu, cu toate că începuturile ei le descoperim în secolul al IV-lea, datorită cunoscuţilor Părinţi ai Bisericii: Grigorie de Nazianz, Augustin sau Ioan Damaschin, care au elaborat astfel de lucrări.

Această disciplină a cunoscut o dezvoltare particulară în secolul al XVIII-lea, când a fost folosită de creştinismul apusean ca să răspundă atacurilor provenite din partea filosofiei materialiste şi ateiste, pe plan pur raţional, dând prioritate lumii naturale, concepută autonom, în termenii gândirii aristotelice, în raport cu

lumea supranaturală, interpretată teonom, în lumina Revelaţiei divine. Din punct de vedere natural însă, gândirea apuseană a rămas tributară filosofiei aristotelice, pe care a aşezat-o la baza Revelaţiei divine.

Este adevărat că şi teologia răsăriteană a considerat filosofia antică drept un *pedagog către Hristos*. Dar, din cuprinsul ei, s-a mulţumit să împrumute doar anumite noţiuni filosofice pe care le-a folosit pentru a pune în evidenţă aspiraţia sufletului omenesc spre lumea valorilor eterne sau pentru a se apleca asupra lumii fizice şi a o cerceta ca atare.

În lumina Scripturii, gândirea răsăriteană a dat totdeauna prioritate Revelaţiei dumnezeieşti în raport cu varietatea sistemelor filosofice omeneşti şi *a aşezat Logosul creator la baza întregii zidiri*, în lumina gândirii biblice. *Apologetica ortodoxă consideră că rolul Logosului (cf. In 1,1-3), Care Se oglindeşte în raţionalitatea creaţiei, are caracter fundamental pentru Apologetica creştină.*

Apologetica şi autonomia creaţiei

Marea majoritate a tratatelor de apologetică caută să apere creştinismul cu mijloace raţionale, pornind, invariabil, de la caracterul autonom al lumii naturale împrumutat din filosofia aristotelică. Din această cauză lumea naturală a fost concepută în spiritul filosofiei aristotelice, ca o realitate închisă în sine, lipsită de prezenţa lui Dumnezeu. De aceea, în timp ce lumea supranaturală ţinea de domeniul teonomiei, lumea naturală rămânea o realitate autonomă, care obliga Apologetica să justifice existenţa lui Dumnezeu pornind, contradictoriu, de la absenţa Sa din lumea naturală.

Din această cauză, Apologetica Îl prezintă pe Dumnezeu, în general, ca pe o Idee sau Ființă izolată în sfera realităților metafizice, dincolo de orice relație cu lumea naturală. Omul gândește cu mintea lui la Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este înțeles ca o Ființă îndepărtată și nemișcată, Care rămâne indiferentă față de soarta omului pe pământ. Acesta este și motivul pentru care Pelagiu, un eretic din vremea Fericitului Augustin, pretindea că omul este cel care face începutul mântuirii lui personale, fără ajutorul harului divin.

La baza acestei concepții filosofice se află opoziția ireductibilă dintre spirit și materie, care transformă lumea fizică într-o realitate lipsită de prezența lui Dumnezeu. Din aceeași cauză lumea metafizică este concepută ca o entitate care rămâne total exterioară lumii naturale, fiindcă nu există niciun element de legătură interioară între ele.

Desigur, omul poate să refere lumea naturală la Dumnezeu, dar este vorba de o simplă operație subiectivă, care nu schimbă datele problemei în mod obiectiv, fiindcă nu se depășește prăpastia care separă lumea naturală de cea supranaturală. Omul se mulțumește să gândească la Dumnezeu doar cu mintea, fiindcă Divinitatea nu coboară personal la om.

Consecințele acestui demers antropocentric sunt pe măsură. În spiritul filosofiei aristotelice, care pornește de la fizic la metafizic, adică de la om la Dumnezeu, filosofia creștină face abstracție de Logosul dumnezeiesc, *„prin Care toate au fost create"* (In 1, 1-3) și consideră că lumea este creată exclusiv de către Tatăl, prin excluderea Fiului, ca Logos și structură a cosmosului, în puterea Duhului Sfânt.

Departe de orice implicaţii în procesul de creare a lumii, Fiul este înţeles, în calitatea Sa de Mântuitor, drept simplu om pe pământ, Care Se uneşte cu Dumnezeu în cer, numai după ce a fost înviat, înălţat şi glorificat de către Tatăl[1]. *Din nefericire, această mentalitate, care face abstracţie de prezenţa Logosului în creaţie, este prezentă în mai toate tratatele apologetice din teologia noastră românească.*

Logosul şi raţionalitatea creaţiei, baza Apologeticii

Potrivit Tradiţiei biblice şi patristice, există o cunoaştere naturală a lui Dumnezeu, care permite omului să pornească de la creaţie spre Creatorul ei, datorită energiilor necreate, care aduc pe Dumnezeu în creaţie. Pe această cale, cunoaştem pe Dumnezeu-Tatăl în calitate de Cauză creatoare şi susţinătoare a lumii, dar şi pe *Logosul Său etern, Care se reflectă în raţionalitatea creaţiei,* prin energiile necreate împărtăşite de Duhul Sfânt.

Este cunoscut că Apologeţii şi Părinţii bisericeşti au făcut adesea apel la argumente raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu pornind de la *Logos* şi de la *raţionalitatea creaţiei,* ca rezultat al prezenţei şi lucrării Sale în universul văzut şi nevăzut, în lumina Scripturii (cf. In 1, 1-3).

Sfântul Grigorie de Nazianz spune că: „Cel ce priveşte o chitară minunat întocmită şi bună în armonia

---

[1] Sfânta Fecioară se naşte fără păcat strămoşesc, fiindcă Mântuitorul Se naşte din ea ca simplu om, şi nu ca Dumnezeu capabil să o purifice de urmările păcatului amintit.

şi orânduirea ei... n-ar putea să nu gândească la creatorul chitarei, chiar dacă nu-l cunoaşte din vedere; aşa este evident şi nouă: Cel care le-a creat pe toate, le mişcă şi le păstrează, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea"[2].

Iar Sfântul Maxim explică faptul că *raționalitatea creației* vine din Cuvânt, ca Rațiune sau Logos, şi duce la Cuvânt: „Rațiunea (sau Cuvântul) este multe rațiuni şi rațiunile cele multe sunt o Rațiune... iar după referirea la Pronia care le întoarce şi le călăuzeşte pe cele multe spre Unul, ca spre obârşia lor... cele multe sunt una"[3].

După voința Tatălui şi lucrarea Duhului, întreaga creație vine din Logos şi se întoarce în El, fiindcă Logosul constituie, prin energiile necreate, *temelia rațională a întregii creații, care a permis teologiei răsăritene să depăşească prăpastia dintre lumea naturală şi cea supranaturală, să pună în evidență legătura lor interioară şi să reziste la asalturile agresive ale procesului de secularizare.*

Pusă în evidență de Părinții bisericeşti răsăriteni, *raționalitatea creației* are o dublă importanță pentru teologia şi spiritualitatea creştină. Pe de o parte, aceasta depăşeşte cunoaşterea speculativă a lui Dumnezeu, care *ignoră prezența Logosului în lumea văzută* şi promovează indiferentismul religios. Pe de altă parte, constituie mijlocul prin care *Logosul etern coboară la om*, în virtutea structurii raționale a creației, pentru ca

---

[2] Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XXVIII*, *Theologica II*, *PG* 36, col. 33.

[3] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Partea întâia, colecția *PSB*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 84.

acesta să facă experiența vieții veșnice încă din această viață pământească, ca arvună a mântuirii lui.

Rolul cunoștinței raționale și duhovnicești în demersul apologetic

Un tratat de *Apologetică ortodoxă* are datoria să pună în evidență atât argumentația rațională a existenței și a cunoașterii lui Dumnezeu, cât și argumentația spirituală, care lipsește cu desăvârșire din tratatele noastre de *Apologetică*, profund marcate de scolasticism.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că: „Scriptura știe de o îndoită cunoștință a celor dumnezeiești. Una e *relativă* și constă numai în *raționament* și în înțelesuri, neavând simțirea experiată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă e în sens propriu *adevărată* și constă numai în *experiența* trăită, fiind în afară de raționament și de înțelesuri și procură toată simțirea Celui cunoscut prin participarea la El, după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare *îndumnezeirea* mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare"[4].

Cu alte cuvinte, Sfântul Maxim face deosebire între *cunoașterea rațională a lumii, care înalță mintea omului la Dumnezeu* (cf. Ps. 18, 1) *și experiența spirituală a lui Dumnezeu, care coboară la om* (cf. In 1, 12).

Pe de o parte, există o raționalitate a creației, care poate fi cunoscută pe cale intelectuală de către om, dar, pe de altă parte, această raționalitate constituie

[4] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 329.

doar reflexul creat al rațiunilor divine necreate, care rămân (apofatic) dincolo de orice cunoaștere.

„Căci experiență numesc eu, spune Sfântul Maxim, însăși cunoștința trăită (*kat'energhian*), care se ivește după încetarea oricărui raționament. Iar *simțirea e însăși participarea la lucrul cunoscut, care apare după încetarea oricărei înțelegeri.*"[5]

La baza lucrurilor create se află câte o rațiune divină necreată și nevăzută, dar aceasta se vădește doar prin înțelegere, din făpturi[6].

Astfel, în timp ce rațiunea inteligentă (dianoia) obiectivează lumea și coboară pe Dumnezeu la nivelul cunoașterii raționale, cunoașterea duhovnicească înalță mintea omului să facă experiența întâlnirii personale cu Dumnezeu. Cunoașterea, în sens biblic, înseamnă experiența duhovnicească care se realizează cu mintea (nous) sau inima în mediul întâlnirii personale și al unirii cu Dumnezeu.

Devine evident faptul că rostul rațiunii nu este acela de a se substitui cunoașterii duhovnicești sau spiritualității, fiindcă mintea omenească nu poate cuprinde taina lui Dumnezeu, ci este chemată să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile create ori să expliciteze, pe cât este posibil, caracterul spiritual al întâlnirii omului cu Dumnezeu, urmărind deificarea lui, pe calea vieții și a urmării lui Hristos.

Pe bună dreptate Papa Ioan Paul al II-lea recunoaște că „teologia deificării rămâne o achiziție deosebit de scumpă doar gândirii creștine orientale", dar regretă că „deificarea" nu poate fi împărtășită de către teo-

---

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibidem*, p. 45.

logia apuseană, unde *divinizarea* lui Hristos se realizează numai după înălțarea Sa la cer[7].

Datorită „deificării", teologia ortodoxă evită să reducă cunoașterea lui Dumnezeu la o simplă operație intelectuală, pentru două motive: a) *fiindcă Dumnezeu nu rămâne izolat în transcendența Sa impenetrabilă, ci coboară la om, în Duhul Sfânt, pentru ca omul să facă experiența întâlnirii lui cu Dumnezeu, prin viață de rugăciune, de înfrânare și dragoste față de aproapele și față de Dumnezeu*; b) *fiindcă lumea creată de Dumnezeu dispune de o raționalitate inerentă, în virtutea căreia Dumnezeu Se face om și iese în întâmpinarea lui, pentru ca omul să se îndumnezeiască, așa cum ne-a arătat, anticipat, pe Tabor, ca astfel omul să participe la eternitatea divină. „Deificarea" constituie aici, pe pământ, o arvună a nemuririi, care izvorăște din întâlnirea personală a omului cu Dumnezeu.*

Importanța apologetică a cunoașterii duhovnicești

Cunoașterea, contemplarea sau *experiența duhovnicească* este rezultatul unui proces spiritual, susținut de energiile necreate – puse în evidență de Sfântul Grigorie Palama – și de efortul personal al credinciosului, care permite omului zidit după chipul lui Dumnezeu să tindă spre asemănarea cu Creatorul său, în Hristos și Duhul Sfânt.

Ortodoxia nu poate separa *contemplația* (*theoria*) de *„simțirea inimii". Conflictul dintre Grigorie Pa-*

---

[7] *Orientale Lumen, Lettera apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II*, Elle di Editrice, Kleumann, Torino, 1995, p.11.

lama și Varlaam de Calabria se întemeia pe absența energiilor necreate, care introduce separația artificială dintre deducția rațională și experiența tainică și transformă teologia în speculație teoretică despre Dumnezeu.

Acesta este şi motivul pentru care Varlaam consideră că spiritul nu poate face experiența adevărului dumnezeiesc, mulțumindu-se să conceapă, pe cale logică, concluzii apodictice din premisele revelate. Totul se reduce la cunoaşterea speculativă a Divinității, concepută ca Ființă ce rămâne izolată în transcendent, departe de om.

Pentru Grigorie Palama, în schimb, lucrurile se prezintă cu totul diferit. Dumnezeu nu poate fi cunoscut doar pe cale rațională, ci, înainte de toate, printr-o cunoaştere spirituală sau duhovnicească directă, întemeiată pe existența energiilor necreate, care aduc pe Dumnezeu în „sălaşul" inimii omului, pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu, pe calea purificării şi a desăvârşirii lui morale în Hristos, cu întreaga sa ființă.

Atitudinea duhovnicească sau existențială în folosirea intelectului este absolut necesară, fiindcă depăşeşte teologia abstractă, care distorsionează şi secularizează concepția noastră despre Dumnezeu şi ne susține în efortul duhovnicesc al experienței şi prezenței iubitoare a lui Dumnezeu în noi şi creație. *Apologetica autentică nu se mulțumește doar să vorbească despre Dumnezeu,* ***ci ne oferă anticipat și garanția experienței directe a lui Dumnezeu în viața noastră,*** *ca să ne desăvârșim spiritual și moral, cu întreaga noastră ființă.*

Probleme apologetice fundamentale

Un tratat de *Apologetică* are ca scop principal prezentarea şi lămurirea a trei probleme fundamentale, care stau la baza religiei, în general, şi a creştinismului, în special. Este vorba despre „Originea religiei", despre „Fiinţa religiei" şi despre „Argumentele raţionale" ale existenţei lui Dumnezeu, în lumina prezenţei lui Dumnezeu în creaţie, pentru ca să depăşească autonomia lumii naturale.

Pentru a trata despre aceste probleme în spiritul gândirii biblice şi patristice răsăritene, Apologetica trebuie să ţină seama de anumite principii, pentru a scoate în evidenţă că:

a) ***lumea nu este eternă***, ci constituie o realitate creată de Dumnezeu, prin Logosul Său etern, în Duhul Sfânt, menită să devină *cer nou* şi *pământ nou* în Împărăţia lui Dumnezeu. Lumea n-a fost creată ca să piară în neant, ci pentru ca să participe la eternitatea lui Dumnezeu;

b) ***lumea nu rămâne exterioară Divinităţii,*** ci păstrează o legătură interioară cu Creatorul ei, în virtutea energiilor necreate şi a raţionalităţii interioare a creaţiei. Omul are libertate de voinţă şi poate deveni autonom faţă de Dumnezeu. Lumea, în schimb, rămâne dependentă de Dumnezeu, independent de atitudinea omului faţă de ea;

c) ***lumea nu evoluează de la sine***, ci a fost călăuzită de Dumnezeu ca să se încununeze cu apariţia omului zidit după chipul Creatorului. Evoluţionismul rămâne o simplă ideologie incapabilă să explice saltul calitativ al omului de la o *fiinţă inconştientă* la *fiinţa conştientă* pe care o reprezintă el;

d) ***lumea n-a fost creată ca să fie secularizată de către om***, ci ca să fie transfigurată în Hristos. Acesta a fost planul inițial al lui Dumnezeu când a creat omul și acesta a fost scopul întrupării lui Hristos. De aceea numai Hristos ne scoate de sub puterea întunericului și a urii, ca să ne treacă în Împărăția luminii și a iubirii lui Dumnezeu.

Mântuitorul este singura persoană care a rezistat la ispita diavolului, ce caută să transforme omul în robul puterii, averii sau al plăcerii, și El ne ajută, ca Dumnezeu și om adevărat, să descoperim demnitatea de a fi stăpânii spirituali ai lumii, creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Spunem acestea, fiindcă evoluția culturii europene, care consideră că omul se poate autodeifica fără autentica lui deificare în Hristos, a fost provocată de absența lui Dumnezeu din creație. Din această cauză, omul a dobândit o anumită putere tehnică asupra lumii exterioare, dar nu mai este capabil să stăvilească violența interioară și să renască spiritual în Hristos. Omul se gândește să cucerească cosmosul, dar ignoră starea lui de sclavie interioară, care îl desfigurează spiritual.

Probleme de actualitate apologetică

În lumina acestor principii, *Apologetica* are rolul de a aborda și rezolva, în lumina lui Hristos personal și cosmic, o seamă de probleme punctuale, care privesc viața și misiunea Bisericii în epoca contemporană. Cu titlu informativ, amintim:

a) problema ***raportului dintre teologie și filosofie*** (antică, modernă și postmodernă și evoluția lor isto-

rică), ca să descoperim rădăcinile secularizării într-o lume naturală, care uită de transfigurarea omului în Hristos şi aşază moartea înaintea lui;

b) problema ***raportului dintre arta profană şi cea bisericească,*** pentru a pune în evidenţă dimensiunea duhovnicească a vieţii creştine şi a iconografiei ortodoxe într-o lume obsedată de senzualitate şi pornografie;

c) ***să interpreteze biblic şi patristic descoperirile epocale din domeniul ştiinţei,*** într-o vreme în care teologi şi oameni de ştiinţă consideră că lumea nu mai poate fi explicată fără existenţa unui Logos;

d) ***să pună în evidenţă noile tendinţe din teologia contemporană*** (catolică sau protestantă), care a început să invoce pe Hristos ca *Pantocrator* sau să vorbească de *prezenţa Duhului în creaţie*, în modul lor propriu, ca să înfrunte asaltul secularizării împotriva „cetăţii lui Dumnezeu" sau să militeze împotriva dezastrului ecologic care subminează baza existenţei umane pe planeta noastră;

e) să ia poziţie faţă de studiile unor teologi ortodocşi, din nefericire chiar români, care pun în circulaţie teorii euharistice ce urmăresc două lucruri: să transfere centrul de gravitate al Bisericii de la Hristos la Euharistie, de la persoana divino-umană la speţele euharistice „mute", ca să submineze procesul desăvârşirii spirituale interioare a credinciosului şi să fie pe placul unei lumi obsedate de „acţiune exterioară"; apoi să desconsidere valoarea teologiei şi a spiritualităţii ortodoxe, din oportunism politic sau financiar, sub pretext că dogmele „nu sunt bătute în cuie", ci pot fi manipulate după placul subiectiv al fiecăruia. Tran-

zacția este nefericită, fiindcă se renunță la lucrurile nestricăcioase în schimbul celor stricăcioase.

Considerații finale

În lumina dimensiunii personale a mântuirii, în Hristos și Duhul Sfânt, care implică cosmosul, teologia ortodoxă trebuie să iasă în întâmpinarea noilor tendințe din teologia contemporană, care au început să vadă în *prezența lui Dumnezeu în creație* o stavilă de netrecut în fața secularismului și a exploatării nemiloase a naturii înconjurătoare; să lupte cu folos duhovnicesc împotriva hedonismului și a violenței, care duc la degradarea spirituală și morală a individului și a societății aferente; și să contribuie, mai ales, la renașterea spirituală a omului în Hristos, pe planul vieții interioare.

Trebuie avut în vedere că interesul pentru viața interioară a omului este extrem de neglijat de marea parte a creștinismului actual și de lumea secularizată, care pune accent unilateral pe acțiunea exterioară. Omul caută astăzi să cucerească cosmosul, dar riscă să își piardă sufletul, fiindcă se lansează în aventuri fie ezoterice, fie tehnice, în timp ce rămâne victima patimilor din propria lui ființă, care îl incită la senzualitate, violență sau terorism.

Din perspectivă teologică, omul n-a fost creat de Dumnezeu pentru a se lansa în cursa acumulării de bunuri materiale, pentru a se sufoca spiritual și moral și nici să viețuiască autonom ca să facă experiența neantului, ci să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu în Hristos, pentru a se desăvârși din punct de vedere spiritual și moral. Omul trebuie să se elibereze de sub

sclavia patimilor, ca să poată deveni cu adevărat stăpânul său propriu şi stăpânul lumii în care vieţuieşte, fiindcă este zidit după chipul lui Dumnezeu şi este chemat la asemănarea cu Ziditorul lui, în Hristos.

Într-o lume secularizată, care încearcă să elimine religia din şcoală şi societate şi vorbeşte numai despre „*teoria* evoluţiei lumii naturale", care rămâne o simplă „ipoteză ştiinţifică" ce nu poate fi dovedită ca atare, care uită de creşterea duhovnicească a omului şi preferă să peroreze despre spectrul catastrofei apocaliptice, ***Apologetica are datoria să-i arate omului calea renaşterii lui spirituale în Hristos şi Biserică, cu puterea Duhului, în lumina cerului şi pământului nou despre care ne aminteşte Apocalipsa.***

Heidegger spunea că „numai Dumnezeu ne mai poate salva". Şi, într-adevăr, *prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, prin energiile necreate, constituie mijlocul care permite creştinismului să reziste la asaltul impetuos al secularizării şi să-l convertească în procesul de transfigurare a omului şi a creaţiei în Hristos şi Biserică, pentru a înainta, cu creaţia, către cerul şi pământul nou ale Împărăţiei lui Dumnezeu, după bunăvoinţa Tatălui şi iubirea Duhului.*

Astăzi, mai mult ca niciodată, omul trebuie să se elibereze de sub jugul secularizării ca să-şi găsească libertatea şi pacea interioară cu Dumnezeu şi cu semenii, în Hristos. Trebuie să devenim conştienţi de îndatoririle noastre spirituale, morale sau etice faţă de Dumnezeu, faţă de semeni şi faţă de noi înşine sau faţă de lumea în care trăim şi să le propovăduim ca atare în Biserică şi societate, spre folosul şi propăşirea spirituală a unei societăţi dominate de tehnică.

Misiunea Bisericii este capitală în momentul de față, dacă avem în vedere că trăim într-o lume sfâșiată de două tendințe opuse. Pe de o parte, există tendința omului de a se închide interior în vârtejul violenței și al agresivității mereu sporite sau în procesul degradării masive a mediului natural, cu consecințe imprevizibile pentru viitorul planetei noastre; pe de altă parte, avem datoria să propovăduim cu mai multă însuflețire, în locașurile de cult mai vechi sau mai noi, interesul nostru față de procesul transfigurării duhovnicești a omului în Hristos, ca să prefacem patimile în virtuți și să ne înălțăm cu întreaga creație spre transcendența comuniunii trinitare. Creștinismul care uită de spiritualitatea deificării este mai mult mort decât viu. Creștinismul viu ne arată calea care ne duce spre plinirea dorului tainic de eternitate, ca să descoperim bucuria negrăită a viețuirii cu Dumnezeu Cel în Treime.

II. PROBLEME FUNDAMENTALE

ORIGINEA RELIGIEI

Originea religiei a fost explicată în decursul vremii prin intermediul unor teorii, care pot fi împărţite în trei categorii.

Mai întâi este vorba de *teorii evoluţioniste*, care pretind că religia şi-ar avea originea în animismul, naturismul, totemismul sau fetişismul omului primitiv.

În al doilea rând sunt luate în calcul *teoriile raţionaliste*, care caută să explice originea religiei în funcţie de interese pragmatice omeneşti sau de interpretarea raţională a universului fizic ori ca rezultat al fanteziilor de ordin psihologic.

În al treilea rând se tratează despre *teoriile ineiste* sau *nativiste*, care pun religia pe seama unor idei înnăscute în mintea omului.

După cum vom vedea, aceste teorii caută să explice originea religiei dintr-o perspectivă antropologică, specifică culturii apusene, care porneşte de la cele pământeşti către cele cereşti, de la om şi mediul lui ambiant către Dumnezeu.

X **Teorii evoluţioniste**

După cum am remarcat, teoriile evoluţioniste îşi propun să explice originea religiei prin prisma animismului, naturismului, totemismului şi fetişismului.

La baza lor se află două idei principale: anume că omul primitiv n-ar fi avut religie la începutul existenţei sale, pentru că religia ar fi apărut mai târziu, ca rezultat al evoluţiei în timp, sau că ar exista o similitudine între religia omului preistoric, dispărut în negura vremii, şi religiile oamenilor primitivi, care supravieţuiesc până astăzi, în diferite colţuri izolate ale lumii.

Să le prezentăm pe rând. Ca religie primitivă, *animismul* se caracterizează prin tendinţa omului de a însufleţi lucrurile din natură cu spirite, după propria lui asemănare, ca fiinţă înzestrată cu suflet. Omul ar fi ajuns, mai întâi, la conştiinţa propriului său suflet în funcţie de fenomenele vitale ale existenţei lui pământeşti, cum ar fi, spre exemplu, răsuflarea, umbra, somnul, bolile nervoase sau halucinaţiile. Cu alte cuvinte, sufletul este rezultatul evoluţiei.

Apoi, după ce şi-a atribuit lui însuşi un suflet, omul a început să însufleţească natura cu spirite bune şi rele, cu viaţa lor proprie şi independente de el. În consecinţă, din momentul în care omul a început să intre în relaţie cu aceste spirite, ca să dobândească ajutorul celor bune şi să se apare de cele rele, a luat naştere şi religia.

În funcţie de varietatea spiritelor din natură şi după relaţia omului cu ele, animismul se prezintă sub diferite forme, cum ar fi:

a) *manismul*, bazat pe cultul strămoşilor (de la latinescul *manes* – strămoşi) şi pe cultul sufletelor lor;

b) *totemismul*, care consideră sufletele strămoşilor reîncarnate în plante sau animale, numite *totemi*;

c) *fetişismul*, care constă în cultul spiritelor întrupate în obiecte din natură sau făcute de om, numite *fetişi*; sau

d) *naturismul*, orientat spre cultul fenomenelor din natură, care l-au impresionat pe om în mod deosebit şi s-au impus atenţiei lui.

Promotorii *animismului primitiv* nu pot preciza care dintre formele de religie amintite mai sus ar fi cea originară. Important pentru ei rămâne doar faptul că religia apare ca rezultat al evoluţiei.

Teoriile evoluţioniste, oricare ar fi ele, nu rezistă însă la o analiză mai profundă. Cercetările din domeniul antropologiei, al etnografiei sau cel al istoriei religiilor au arătat că n-a existat vreodată o perioadă în care omul să fie lipsit de religie. Dovada cea mai concludentă o constituie cultul morţilor, pe care îl întâlnim la omul primitiv chiar de la începutul existenţei lui.

Morţii nu erau abandonaţi ori aruncaţi, ci îngropaţi, iar culoarea roşie de pe trupul celor decedaţi simboliza credinţa primitivilor în viaţa sufletului după moarte. Aceste dovezi, pe care le întâlnim în viaţa omului primitiv de ieri sau de azi, ne arată că originea religiei nu se explică prin fenomene naturale sau paranormale din viaţa omului (răsuflare, umbră, somn, vis, nevroze, halucinaţie), ci prin credinţa omului într-o Divinitate care precede astfel de fenomene.

Căci numai în măsura în care omul primitiv a avut aprioric ideea de Divinitate sau de Spirit imaterial în mintea sa, putea să-şi imagineze şi spiritele care se aflau în spatele fenomenelor animiste. Cu toată exis-

tenţa unor practici magice, născute din lipsuri şi neputinţe materiale, acestea n-au reuşit să înlăture religia, care a însoţit omul de la începutul existenţei lui pământeşti.

La toate popoarele şi în toate locurile a existat ideea de Divinitate creatoare sau răsplătitoare, privind viaţa viitoare şi justiţia divină, care se constituie ca obiect al religiei.

Pentru a înţelege însă semnificaţia acestor teorii, care pornesc de la existenţa unei perioade a-religioase din viaţa omenirii, care marchează începutul evoluţiei umane, trebuie să ştim că acestea sunt rezultatul unei culturi secularizate, care obişnuieşte să aşeze omul înaintea lui Dumnezeu.

Teorii raţionaliste

Una dintre aceste teorii este cea cunoscută sub numele de *raţionalism pragmatic*. Potrivit acesteia, religia ar constitui o invenţie a preoţilor sau a conducătorilor de stat izvorâtă din interese pământeşti. Ca invenţie a preoţilor, religia ar fi luat naştere din dorinţa lor de a-şi asigura dominaţia asupra oamenilor şi de a exploata ignoranţa mulţimilor în interesul lor propriu.

Datorită cunoştinţelor superioare pe care le deţineau, preoţii au profitat de ignoranţa mulţimii şi au început să prezinte fenomenele naturale – mai ales pe cele potrivnice omului – drept acţiuni ale unor fiinţe plăsmuite de fantezia lor.

Mai mult decât atât, preoţii au reuşit să convingă mulţimile că ei se bucură de o relaţie particulară cu fiinţele superioare, care le permite să obţină de la

ele ajutor şi beneficii în favoarea omului. În sprijinul acestei teorii s-a adus dovada că mulţimile au fost dominate mai întâi de preoţi şi numai după aceea au apărut şi regii ostaşi, care i-au înlăturat pe preoţi.

Ca invenţie a conducătorilor de stat, religia a luat naştere din strădania lor de a-şi convinge supuşii că supunerea faţă de ei echivalează cu ascultarea şi supunerea faţă de fiinţele superioare. Orice răzvrătire îndreptată împotriva preoţilor era considerată ca răzvrătire împotriva fiinţelor superioare şi pedepsită crunt în viaţa prezentă, cât şi în cea viitoare a oamenilor.

Şefii de stat erau înfăţişaţi ca unii care aveau legături speciale cu fiinţele superioare şi erau zeificaţi încă din vremea domniei lor pământeşti. Zeificarea conducătorilor de stat este confirmată de *Codicele Hamurabi*, de legislaţia spartanului Licurg sau a lui Numa Pompiliu, de cultul faraonilor egipteni sau al împăraţilor romani, dar şi de un filosof ca Evhemeros din Cirene, care vorbeşte despre conducătorii de stat ca fiinţe „deificate" încă din cursul vieţii lor pământeşti.

Dar şi această teorie evoluţionistă, care încearcă să prezinte religia drept o invenţie a preoţilor sau a conducătorilor de stat, este sortită eşecului. Căci este ilogic să pretinzi că Divinitatea ar fi fost inventată de preoţi, atunci când preoţia nu poate exista, în mod logic, fără existenţa Divinităţii.

Cum ar fi putut exista preoţi care să preceadă Divinitatea, atunci când Divinitatea este aceea care constituie premisa *sine qua non* a preoţiei? Sau cum era posibil ca Divinitatea să devină dependentă de preoţi, atunci când Divinitatea este aceea care condiţionează existenţa preoţilor?

Preoţia există numai acolo unde există şi ideea de Divinitate sau de religie. În consecinţă, n-au fost preoţii cei care au inventat religia, ci religia este aceea care a făcut posibilă, mai întâi, apariţia preoţilor şi, apoi, pe aceea a conducătorilor de stat. Teoria evoluţionistă se bazează pe o inconsecvenţă logică, care dovedeşte falsitatea ei.

La rândul ei, *teoria raţionalismului naturist* socoteşte că religia este rezultatul tendinţelor omului de a interpreta fenomenele naturii în mod raţional. O întâlnim ca atare la filosofii greci, ca Empedocle, Democrit sau Aristotel, sau la neoplatonici şi stoici.

În comparaţie cu animismul, care căuta să transforme religia într-o simplă iluzie rezultată din stările de vis, letargie sau halucinaţie ale omului, naturismul vrea să explice raţional apariţia religiei, pornind de la un element sensibil, direct şi imediat, adică de la adorarea naturii.

Natura înconjurătoare a exercitat o influenţă covârşitoare asupra omului prin imensitatea ei sau prin utilitatea ori nocivitatea sa. La originea religiei se află sentimentului imensităţii, unit cu cel al infinitului, care a dat naştere sentimentului adoraţiei, după cum simţământul utilităţii sau cel al nocivităţii a născut pe cel al protecţiei şi al dependenţei religioase.

Dar sentimentul infinitului a devenit *religie* numai atunci când fenomenele naturale, care provocau acest sentiment, s-au transformat în fiinţe personale, în puteri spirituale sau în divinităţi. Imensitatea universului şi adoraţia naturii au determinat pe omul primitiv să treacă de la fenomenele naturale (*nomina*), la ideea de zei şi fiinţe supranaturale (*numina*), ca personificări ale naturii.

Originea religiei constă în personificarea fenomenelor naturii şi adorarea lor. Numeroşi zei, pe care îi întâlnim la greci şi la romani sau la popoarele orientale, poartă numele acestor fenomene naturale. Zeus este cerul fulgerător, Apolo este soarele, Hefaistos este focul, Neptun este marea, Eolus este vântul, ca să indicăm numai câteva exemple.

Cu alte cuvinte, mitologia înţeleasă ca personificare a fenomenelor naturale ar constitui demersul raţional care i-a permis omului, potrivit teoriei naturiste, să descopere zeii şi religia.

Teoria naturistă rămâne discutabilă. Oricât de puternică ar fi fost influenţa naturii asupra omului, aceasta n-ar fi putut ea singură să dea naştere sentimentului religios şi ideii de Divinitate. Contemplarea naturii ajută la dezvoltarea sentimentului religios, dar nu-l poate produce ca atare[8].

Chiar dacă am admite că omul primitiv ar fi fost covârşit de o astfel de impresie sau senzaţie, totuşi teoria naturistă nu poate explica cum a ajuns primitivul la ideea unei fiinţe spirituale cu totul diferită şi de altă natură decât materia sau fenomenele naturale care îl înconjoară de pretutindeni[9].

Ca şi celelalte teorii, naturismul nu poate lămuri provenienţa ideii de divinitate care a permis omului să divinizeze natura. Teoria naturistă operează cu ideea de Divinitate, dar evită să explice provenienţa ei. Este adevărat că omul a ajuns să confunde Creatorul cu creatura şi să adore natura în loc să se închine adevăratului

---

[8] Prof. I. Gh. Savin, *Fiinţa şi originea religiei*, Ed. Astoria, Bucureşti, 1937, p. 129.

[9] *Ibidem*, p. 134.

Dumnezeu. În realitate, omul a proiectat pe Dumnezeu în natură, nu natura, pe Dumnezeu, în om[10]. Dar aici nu este vorba despre originea religiei, pe care n-o poate explica, ci despre o gravă alterare panteistă a ideii de Dumnezeu, pe care omul a avut-o de la bun început.

Raționalismul psihologic este o altă teorie raționalistă, care caută să explice originea religiei prin intermediul însuşirilor sufletului omenesc, potențate şi obiectivate în natură. Oricare ar fi ei, zeii sunt puteri ale naturii concepute după modelul puterilor sufleteşti ale omului, amplificate la scară cosmică.

Teoria este însă mult mai veche şi o întâlnim în opera lui Epicur şi, parțial, la Platon, iar în epoca modernă a fost susținută de David Hume, filosof englez, sau de Otto Pfleiderer, filosof german.

Acesta din urmă considera că omul a transpus în lumea exterioară efecte ale sufletului său, ca să influențeze natura şi să-i confere scopuri şi acțiuni asemănătoare celor omeneşti. În virtutea acestui demers rațional, omul a dat naştere mitologiei, ca formă primară a religiei, iar Feuerbach putea să pretindă pe acest temei, fără dificultate, că nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci „omul L-a creat pe Dumnezeu".

Această teorie ridică însă câteva nedumeriri. Dacă omul a zeificat natura, în mod conştient, atribuindu-i însuşiri ale chipului său, cum poate el să se prosterne în fața unei „zeități" creată de el? Sau pentru care motiv s-a mulțumit omul să îndumnezeiască natura, fără să se îndumnezeiască pe el însuşi, atunci când trăia într-o lume plină de zeități?

---

[10] *Ibidem*, p. 130.

Iar dacă a descoperit, pe parcurs, că religia este o plăsmuire a minţii lui, care este motivul pentru care n-a renunţat la religie, atunci când şi-a dat seama că totul a fost inventat de către el? Iată tot atâtea întrebări fără răspuns, care dovedesc că nici această teorie nu poate să explice originea religiei în mod convingător.

Teorii nativiste

Teoriile nativiste susţin că ideea de Dumnezeu şi cea de religie sunt înnăscute sufletului omenesc, motiv pentru care sunt cunoscute şi sub numele de „inascenţa religiei". Unii pretind că fiecare om posedă de la naştere ideea clară de Dumnezeu, aşa cum o fac Platon sau Cicero, scolasticii sau stoicii. Alţii consideră însă că omul nu se naşte cu ideea clară despre Dumnezeu, ci numai cu o predispoziţie de a-şi forma această idee, prin educaţie şi viaţă morală corespunzătoare.

Împotriva acestor teorii s-a declarat însă John Locke, reprezentat al empirismului englez, care susţinea, potrivit concepţiei lui, că „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensum" („nimic nu există în intelect, care să nu fi fost mai întâi în simţuri").

Cu toate acestea, considerăm că teoria nativistă este mai aproape de adevăr decât teoriile despre originea religiei la care ne-am referit anterior. Dar, în sensul că omul nu se naşte cu o idee clară şi distinctă despre Dumnezeu, fie ea chiar şi confuză, ci numai cu o aspiraţie către lumea valorilor infinite, necondiţionate şi veşnice, ipostaziate în Dumnezeu, spre care tinde sufletul omenesc creat după chipul lui Dumnezeu.

Această teorie este împărtăşită de Fericitul Augustin, atunci când mărturiseşte că: „inquietum est cor meum, donec resquiescat in Te" („neliniştit este sufletul meu până ce nu se va odihni în Tine"), dar şi de cunoscutul teolog şi poet român Nichifor Crainic, care vorbeşte despre „nostalgia Paradisului", ca aspiraţie a omului şi a creaţiei, după cuvântul Apostolului Pavel: *„toată creaţia suspină să fie eliberată de sub robia stricăciunii, ca să ajungă la mărirea fiilor lui Dumnezeu"* (Rom. 8, 20).

Nativismul este o teorie despre originea religiei, care nu contrazice nici Sfânta Scriptură şi nici psihologia modernă. După cum este cunoscut, psihologia modernă acceptă existenţa predispoziţiilor înnăscute la om. Dar omul nu se naşte cu ideea clară despre Dumnezeu, fiindcă în acest caz n-ar mai avea nevoie de credinţă.

Omul se naşte cu predispoziţia credinţei în Dumnezeu, care devine realitate în măsura în care acesta o cultivă prin educaţie şi strădanie personală, după voia lui Dumnezeu.

Pe lângă acestea, importanţa teoriei luată în discuţie constă în faptul că, spre deosebire de teoriile evoluţioniste, naturiste sau raţionaliste, care pretind că religia este o invenţie tardivă a omului, aceasta explică originea religiei chiar de la începutul existenţei umane pe pământ.

Teoria lui Mircea Eliade

În spiritul teoriilor ineiste, Eliade consideră că sacrul nu este legat numai de factori exteriori, ca to-

temismul sau fetişismul, ci face parte integrantă din conştiinţa omului şi rămâne inerent modului său de a fi în lume. Tributar însă ontologiei arhaice, pe care a împrumutat-o din gândirea indiană, Eliade consideră că între sacru şi profan există o asemănare care le separă şi o deosebire care le uneşte. Acesta e motivul pentru care ar exista o oscilaţie permanentă între sacru şi profan, fiindcă sacrul se camuflează în spatele profanului.

Cu tot respectul pentru teoria lui Mircea Eliade, considerăm că oscilaţia lui între sacru şi profan constituie mai curând un joc intelectual, care tinde să diminueze aspectul nociv al profanului în raport cu sacrul. Este vorba de o concepţie indiană a profanului şi a sacrului, care îşi găseşte temeiul în treimea indiană: Brahma – Vişnu – Siva, de factură panteistă, care oscilează între bine şi rău, fără să le depăşească, din cauză că binele şi răul sunt două principii aşezate pe picior de egalitate în detrimentul progresului spiritual, moral sau social al omului şi al societăţii.

Poate că această oscilaţie, care se produce la nivelul divinităţii panteiste indiene, constituie unul dintre motivele care îl determină pe Eliade să vadă în profan un camuflaj al sacrului. Această oscilaţie arată însă în mod periculos că răul, ca şi binele, fac parte din constituţia internă a lumii şi a divinităţii şi se găsesc într-o luptă permanentă, care anulează ideea de progres.

Consideraţii teologice ortodoxe

Din punct de vedere ortodox omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, ca să progreseze spre

asemănarea Sa, prin harul divin şi strădania lui personală. Este adevărat că păcatul strămoşesc a afectat grav fiinţa omului, dar n-a desfiinţat chipul lui Dumnezeu din om. Mintea omului s-a întinat, astfel că omul a ajuns să se închine creaturii, în loc să se închine Creatorului.

Vechiul Testament a pus capăt idolatriei şi a arătat omului că Dumnezeu nu Se confundă cu lumea, fiindcă în timp ce lumea este creată de Dumnezeu, Dumnezeu Însuşi rămâne necreat din eternitate. Iar Noul Testament ne-a arătat că Mântuitorul Iisus Hristos este „Dumnezeu întrupat, Care S-a coborât la om, pentru ca omul să se înalţe la Dumnezeu". Domnul Hristos ne-a răscumpărat de sub osânda păcatului şi ne-a trecut în Împărăţia iubirii lui Dumnezeu.

De aceea scopul spiritualităţii creştine nu este acela de a oscila între sacru şi profan, ci urmăreşte ca omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, să progreseze, prin moarte şi înviere tainică cu Hristos, spre asemănarea cu Dumnezeu. Prin puterea harului necreat şi prin strădania sa duhovnicească omul poate deveni, în Hristos şi Biserică, factor de progres spiritual, moral, social, cultural sau ştiinţific.

Recunoaştem că Eliade, ca partizan al teoriei ineiste, consideră că sacrul nu rămâne exterior omului, ci face parte din fiinţa lui. Acest fapt demonstrează că religia nu apare ca rezultat al evoluţiei, ci, dimpotrivă, că se tratează despre un fenomen care îşi face apariţia odată cu fiinţa umană creată după chipul lui Dumnezeu. Acesta este motivul principal pentru care raţiunea conştientă a omului păstrează o legătură interioară cu Dumnezeu şi cu raţionalitatea creaţiei în an-

samblul ei, ca realităţi spirituale care vin de la Dumnezeu şi duc spre Dumnezeu.

Concluzii

După opinia lui Nichifor Crainic, toate teoriile despre originea religiei sunt „expresia mentalităţii unui om care s-a desfăcut din legăturile lui transcendente, uitându-şi destinul de dincolo de lume, care îi deschide o perspectivă spirituală grandioasă pentru creaţiile lui, şi s-a pipernicit, ca într-o carceră, în condiţiile de timp şi spaţiu terestru, adică în autonomia propriei raţiuni şi a lumii naturale. Marea problemă a lumii contemporane rămâne autonomia omului în raport cu Dumnezeu, care a crescut pe măsura progresului ştiinţific şi tehnic al omului contemporan. Descoperirile geografice i-au distrus sentimentul limitei, iar invenţiile i-au sporit încrederea nelimitată în propriile lui puteri”[11].

Tot el subliniază faptul că „autonomizarea tuturor formelor culturii moderne, adică descreştinarea lor, a dus la această fărâmiţare a culturii şi s-au urâţit creaţiile ei, care nu mai sunt luminate de un ideal superior, ci se zbat într-un gol imens şi fără sens. Cauza crizei în cultura modernă trebuie căutată în adânc, în pierderea centrului de gravitate spirituală, transpus de dincolo de lume în lume, adică în creatură; el devine fluctuant şi nestatornic ca o boabă de argint viu, care fuge pe suprafaţa lucrurilor fără să-şi găsească locul.

---

[11] Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, 1994, p. 79.

Din moment ce e înzestrat cu spirit înrudit cu Dumnezeu, omul nu-şi ajunge sieşi şi natura materială nu-i mai este suficientă. A fost o fatală iluzie a mentalităţii moderne să creadă că spiritul se poate împăca definitiv cu lucrurile din această lume în intervalul dintre naşterea şi moartea terestră. Sensul culturii este acela de a hrăni spiritul cu sugestia vieţii de dincolo, cu imaginea anticipată a unei ordini eterne pentru care el are afinităţi substanţiale"[12].

La sfârşit, subliniază conceptul modern de autonomie a raţiunii sau culturii, spunând că vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată a omului în propria sa putere de a se ridica deasupra lumii, formulându-i şi dictându-i legile lui: „E o atitudine de orgoliu care reproduce la infinit şi consacră păcatul lui Adam, căzut prin propria trufie în clipa în care îl îmbăta iluzia înălţării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în ritmurile acestei autonomii, iar lumea modernă, divorţată de Hristos, s-a reîntors la ea, reluând păcatul de la capăt"[13].

Astfel, autonomia lumii naturale şi a omului, care se află la baza concepţiei despre originea religiei, constituie o premisă falsă care porneşte, subiectiv, de la absenţa lui Dumnezeu în creaţie şi pretinde că a existat mai întâi omul şi apoi credinţa lui în Dumnezeu. Dacă ţinem seama însă de admiraţia nestăvilită a psalmistului care exclamă, în cuvinte înaripate, că: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria"* (Ps. 18, 1), atunci putem descoperi cele două elemente fundamentale care se află

[12] *Ibidem*, p. 83.

[13] *Ibidem*, p. 8.

la originea religiei: faptul că lumea dispune de ordine şi armonie raţionale care oglindesc împreună mărirea Creatorului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, că şi omul zidit după chipul lui Dumnezeu dispune de capacitatea spirituală de a referi creaţia, în mod conştient, la Dumnezeu, în funcţie de raţionalitatea ei.

Dacă în secolul luminilor ştiinţa considera că poate explica totul, astăzi a început să-şi recunoască limitele. După cum mărturisea fizicianul contemporan Paul Davies: „Mereu am voit să cred că ştiinţa poate explica totul, cel puţin în principiu... Dacă am face abstracţie de evenimentele supranaturale, totuşi nu apare clar că ştiinţa ar putea explica totul în universul fizic. Continuă să existe vechea problemă de la sfârşitul lanţului de explicaţii... Chestiunile ultime vor rămâne dincolo de ştiinţa empirică”[14].

Dincolo de orice interpretare antropocentrică referitoare la originea religiei, prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, afirmată explicit de Geneză (1, 2), arată că n-a existat vreo epocă în care omul să nu îşi manifeste, într-un fel sau într-altul, credinţa lui în Dumnezeu.

FIINŢA RELIGIEI

Cuvântul *religie* provine etimologic de la latinescul *religio*. După opinia vestitului orator Cicero, acest cuvânt derivă din verbul *relegere*, care înseamnă practic *a reciti, a studia ceva cu atenţie* sau *a pune de o parte*, iar în sens figurat semnifică a *venera* pe zei.

[14] Paul Davies, *The Mind of God*, Simon/Schuster, Londra, 1992, pp. 14-15.

Este adevărat că Cicero tindea să vadă religia mai mult sub aspectul ei de latură exterioară a cultului public, în spirit roman, fără să treacă cu vederea însă şi latura interioară a religiei, ca *pietate* sau *teamă sacră*.

De altfel, Cicero însuşi recunoaşte că „primus in orbe timor deus". La rândul lor, grecii acordau şi ei importanţa cuvenită laturii exterioare a cultului religios, dar preţuiau mai mult decât romanii ideea de *fior sacru* sau de *teamă sacră* faţă de Divinitate, incluse în termenul de *sevastos*.

Lactanţiu, Părinte latin, considera însă că noţiunea de religie provine etimologic din latinescul *religare*, care înseamnă *a lega* sau *a uni*, adică *a uni pe om cu Dumnezeu*.

Augustin mergea mai departe şi atribuia religiei sensul de *realegere* sau de *renaştere* spirituală a omului în Dumnezeu. Un astfel de sens are însă o semnificaţie mult prea spirituală, care corespunde mai degrabă creştinismului decât religiei romane. Cu toate acestea, trebuie reţinut faptul că noţiunea de *religie* implică pentru toată lumea o latură exterioară rezervată cultului sau moralei şi o latură interioară dominată de *pietate* sau *teamă sacră*.

Un înţeles asemănător al religiei îl aflăm şi în Vechiul Testament. Cuvântul *berit* înseamnă *legătura*, *alianţa* sau *legământul* dintre Dumnezeu şi om, cu aceeaşi semnificaţie, evident exterioară, pe care *religia* o are la Cicero.

Sunt deosebit de elocvente, din acest punct de vedere, cuvintele pe care Dumnezeu le adresează lui Iacov: *„Voi îndeplini legământul cu care M-am jurat lui Avraam, tatăl tău"* (Gen. 26, 3). Dar Vechiul Tes-

tament nu trece cu vederea nici peste latura interioară a religiei, pe care o întâlnim în cuprinsul psalmilor lui David sub forma pocăinței: *„Miluiește-mă, Dumnezeule, după marea mila Ta!"* (Ps. 50, 1)

Putem spune astfel că religia este înțeleasă ca expresie a raportului liber dintre om și Divinitate, trăit ca sentiment intern de *pietate* sau de *teamă sacră*, dar însoțit și manifestat întotdeauna de un cult exterior. Aceste două elemente sunt prezente în orice religie, oricât de primitivă sau oricât de înaintată ar fi ea, deși forma în care au fost concepute, exprimate sau trăite, a variat de la o religie la alta și a dobândit dimensiuni noi în decursul timpului.

De la *teama sacră* din religia omului primitiv s-a ajuns astfel la *dependența filială* a omului în raport cu Dumnezeu, pe care o întâlnim în creștinism. Tot astfel, s-a trecut de la sacrificiile sângeroase ale religiilor antice la *închinarea în Duh și Adevăr*, despre care vorbește Mântuitorul Iisus Hristos. Dar cele două elemente ale religiei au rămas mereu și pretutindeni definitorii pentru orice religie.

Aceste aspecte ale religiei, unul interior (subiectiv) și altul exterior (obiectiv), nu pot fi disociate între ele, fiindcă s-ar aluneca fie pe panta misticismului religios, ca rezultat al importanței majore pe care credinciosul o conferă aspectului subiectiv al religiei, sau pe cea a formalismului religios, din cauza preocupării exagerate pe care credinciosul o manifestă față de aspectului obiectiv sau exterior al religiei.

Unitatea dintre cele două aspecte stă la baza religiei și permite omului să se angajeze ca să trăiască legătura lui cu Dumnezeu în totalitatea ființei sale

psihofizice. Căci, dacă din punct de vedere sufletesc, omul participă prin rațiune la cunoașterea religioasă a lui Dumnezeu, prin voință ia parte la îndeplinirea normelor morale divine, iar prin sentiment contribuie la sporirea iubirii către Dumnezeu, lucrând la săvârșirea faptelor cerute de legea morală prin trup. Astfel, sufletul și trupul sunt parte integrantă în viața religioasă a omului, fiindcă chipul lui Dumnezeu din om îmbrățișează armonios întreaga lui ființă.

Monoteismul

După modul în care au conceput Divinitatea, religiile pot fi împărțite în trei categorii: *monoteiste*, *dualiste* și *politeiste*, pe care le vom examina în paginile următoare.

Religiile monoteiste cred în existența unui singur Dumnezeu, așa cum a fost cazul cu religia protopărinților neamului omenesc sau cu religia mozaică, creștină sau mahomedană, în ordinea apariției lor istorice.

Religia mozaică are meritul de a fi restabilit credința protopărinților noștri, Adam și Eva, în existența unicului Dumnezeu, datorită Revelației divine de care s-au învrednicit patriarhii Vechiului Testament: Avraam, Isaac și Iacov; marii profeți: Isaia, Daniel, Ieremia și Iezechiel, sau cei doisprezece profeți ai Legii Vechi.

În lumina Revelației divine, Vechiul Testament a îndeplinit rolul de *pedagog* către Hristos, Dumnezeu și om adevărat, Care rămâne Întemeietorul religiei desăvârșite pe care o întâlnim în Noului Testament (cf. Gal. 3, 24).

Cu învățătura lui biblică descoperită de Dumnezeu, cu morala lui cea mai înaltă, bazată pe iubire și

dreptate şi datorită slujirii lui cultice desăvârşite, *în Duh şi Adevăr*, creştinismul este expresia religiei adevărate, ridicată pe culmile perfecţiunii de către Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, întrupat pentru noi şi pentru mântuirea noastră.

Astfel, departe de a fi rezultatul vreunei experienţe omeneşti, religia apărută în Paradis, odată cu crearea omului şi restaurată de Mântuitorul Iisus Hristos la plinirea vremii, constituie realitatea primară, superioară şi permanentă din viaţa omenirii.

Religiile dualiste

Religiile din această categorie pun accentul pe „Divinitatea" care se manifestă sub forma a două principii egale, dar opuse între ele, unul al binelui şi altul al răului, care se confruntă la nesfârşit, în cadrul realităţii cosmice. Religia iranienilor (persanilor), tipică pentru dualismul ei, vede în Ormuzd şi în Ahriman expresia unei Divinităţi sfâşiată permanent de confruntarea dintre bine şi rău.

Mai puţin răspândite, religiile dualiste au decăzut cu vremea şi s-au transformat în religii politeiste. Cu toate acestea, dualismul religios, ca principiu de gândire, îl întâlnim în hinduism, unde Vişnu şi Şiva întruchipează binele şi răul, ca principii care se infirmă reciproc, la nivelul Divinităţii.

Acelaşi dualism dintre bine şi rău îl întâlnim chiar şi în rândul unor erezii creştine, cum ar fi maniheismul sau bogomilismul, care supravieţuiesc până astăzi.

Deşi creştinismul consideră că lumea văzută şi lumea nevăzută rămân bune în esenţa lor, cu toată existenţa păcatului, fiindcă au fost zidite de Dumnezeu,

aceste erezii socotesc că esenţa lumii văzute este contaminată de păcat.

Din cauza influenţei exercitate de religiile dualiste asupra lor, ereziile amintite uită că răul nu ţine de esenţa lumii zidite de Dumnezeu, ci de libertatea de voinţă a omului.

Confruntarea nesfârşită dintre două principii egale între ele, unul bun şi altul rău, indiferent de nivelul la care se exercită, divin sau cosmic, a constituit şi constituie neîncetat un obstacol de netrecut în calea progresului moral, social, ştiinţific sau tehnic al omenirii.

Religiile politeiste

Religiile care aparţin acestei categorii au caracter panteist şi supravieţuiesc până astăzi sub diferite forme. Avem astfel *religii fetişiste* (de la latinescul *factitus*), care adoră obiecte din natură sau pe cele confecţionate de om (pietre, pene, lemne, scoici, cuţite etc.), în care sălăşluiesc spiritele bune sau cele rele, dependente de un spirit superior. Fetişismul constituie treapta cea mai de jos a politeismului şi îl întâlnim la populaţiile primitive din Africa, Australia, nordul Asiei sau în anumite părţi din America Centrală şi de Sud.

Totemismul (de la *totem* – animal sacru) este o religie foarte apropiată de fetişism, dar se distinge de acesta prin cultul strămoşilor şi a spiritului lor.

Avem apoi *religiile naturiste* diversificate în: religii *astrale,* care adoră soarele, luna, stelele sau cometele, datorită atracţiei pe care astrele au exercitat-o asupra omului; religii *ctonice* (cuvânt grecesc, cu înţelesul de *pământ*), care adoră marea, munţii sau izvoarele, înfăţişate sub formă omenească (*religii antropomor-*

fe) sau sub formă de animale (religii *zoomorfe)*, şi în religii *teri-antropice*, care adoră o divinitate înfăţişată ca jumătate om-jumătate animal, cum sunt sfincşii la egipteni sau taurii la babilonieni.

În concluzie, religiile politeiste, cu caracterul lor panteist, au fost atât de răspândite în trecut, încât le întâlnim la toate popoarele cunoscute în istorie, la indieni, egipteni şi asiro-babilonieni, la greci sau la romani, cu excepţia evreilor, şi multe dintre ele au continuat să supravieţuiască şi după apariţia creştinismului.

Monoteism, dualism şi politeism

În raport cu cele trei modele de religii prezentate mai sus, trebuie făcute câteva precizări. Mai întâi, trebuie arătat că religiile monoteiste se deosebesc de cele dualiste sau politeiste, datorită modului diferit în care concep relaţia dintre Dumnezeu şi lume.

Monoteismul consideră că Dumnezeu este o fiinţă personală, necreată şi veşnică, dincolo de lume, în timp ce politeismul crede într-o Divinitate impersonală, în principii sau spirite, care tind să se confunde cu lumea.

În concepţia monoteismului, lumea a fost creată de Dumnezeu în timp, are un început şi un sfârşit istoric, şi tinde să se împărtăşească din eternitatea Creatorului, în lumina transfigurării ei eshatologice.

Religiile dualiste sau cele politeiste consideră că lumea are caracter etern şi rămân dominate de mitul veşnicei reîntoarceri sau al istoriei ciclice, care se opune progresului.

Apoi, în timp ce monoteismul a eliberat omul de sub teroarea naturii şi i-a dat posibilitatea să progrese-

ze spiritual, social sau tehnic, religiile dualiste sau politeiste obligă omul să adore natura în locul Creatorului şi să rămână tributare unui destin dominat de mersul astrelor cereşti. Porunca Decalogului: *„Să nu-ţi faci ţie chip cioplit!"* (Ex. 20, 4) marchează trecea de la politeism la monoteism, fiindcă interzice credinciosului să se mai închine naturii şi îndreaptă privirea lui către Dumnezeu, ca să aspire cu întreaga creaţie spre eternitatea Creatorului său, să devină liber faţă de cosmos şi să pună bazele progresului social, cultural şi ştiinţific spre folosul tuturor.

Deism şi panteism

Deismul este o variantă monoteistă, care concepe pe Dumnezeu drept Creator al lumii, dar nu acceptă calitatea Sa de Ocârmuitor al universului, datorită faptului că lucrurile şi făpturile create ar fi fost înzestrate de Acesta cu legi proprii şi autonome, care permit lumii să atingă scopul existenţei ei fără intervenţia şi ajutorul Creatorului.

Preconizat în vechime de epicurei şi reînnoit în timpurile moderne de Thomas Hobbes, Hume şi Voltaire, deismul rămâne mai mult o filosofie decât o religie, care a pătruns masiv şi în marea majoritate a teologiei creştine. Sub influenţa deismului, teologia creştină a confundat transcendenţa lui Dumnezeu cu absenţa Sa din creaţie şi a pus bazele autonomiei lumii naturale faţă de lumea supranaturală a lui Dumnezeu. Pe această cale, o bună parte din creştinismul actual a pierdut puterea spirituală a harului necreat şi a rămas fără apărare în faţa sfidărilor hedoniste şi materialiste, care vin din partea unei lumi care s-a secularizat.

În sens opus, panteismul, care ține de politeism, consideră că Dumnezeu se confundă cu lumea, iar omul se prosternează înaintea creaturii, în loc să se închine Creatorului.

Există mai multe variante ale panteismului. Pe de o parte, există un *panteism a-cosmic*, de natură idealistă, care tinde să denatureze omul și lumea, fiindcă le consideră ca niște simple reflexe ale Divinității. Pe de altă parte, există și un panteism *pan-cosmic*, de natură materialistă, care tinde să denatureze Divinitatea, pe care o confundă cu lumea și apare ca părtașă la imperfecțiunea naturii.

Ambele forme de panteism suprimă caracterul personal al relației omului cu Divinitatea și sting conștiința responsabilității pe care omul o are înaintea lui Dumnezeu, pentru sine însuși, pentru semeni și pentru creație. Mai mult filosofie decât religie, panteismul rămâne propriu fie monismului materialist, pe care îl întâlnim în filosofia stoicismului antic sau în gândirea materialismului modern, fie monismului idealist al neoplatonicilor de odinioară sau al celui hegelian din epoca modernă.

În concluzie, dacă *panteismul face abstracție de transcendența lui Dumnezeu*, fiindcă confundă lumea cu Dumnezeu, *deismul face abstracție de imanența lui Dumnezeu în creație*[15], fiindcă separă lumea de Dumnezeu.

---

[15] Trebuie subliniat că religia își descoperă adevărata ei semnificație numai atunci când este interpretată, potrivit sensului etimologic, în lumina legăturii dinamice dintre Dumnezeu și om, sub două aspecte fundamentale. Pe de o parte, Dumnezeu trebuie să rămână transcendent față de lume, ca să constituie izvorul vie-

Sfânta Scriptură vorbeşte însă despre *„Duhul lui Dumnezeu Care Se purta peste ape"* (Gen. 1, 2), scoţând în evidenţă atât transcendenţa lui Dumnezeu faţă de creaţie, cât şi imanenţa sau prezenţa Lui în creaţia văzută, pentru ca lumea să poată exista ca atare şi să tindă spre desăvârşirea ei eshatologică. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel, din *Epistola către Romani* 8, 20, sunt deosebit de elocvente asupra acestui subiect,

---

ţii nemuritoare spre care năzuieşte omul creat după chipul Său. În vederea acestui scop, Dumnezeu trebuie gândit şi înţeles ca fiinţă absolută, vie, mai presus de lume, spirituală şi personală. Dacă Dumnezeu nu rămâne mai presus de lume, atunci religia se reduce la superstiţie sau la idolatrie animistă. Dacă Dumnezeu nu este fiinţă spirituală, atunci Se confundă cu materia şi poate fi negat ca atare. Dacă Dumnezeu nu este fiinţă personală, atunci se cade în panteism, adică într-o religie în care Divinitatea are caracter impersonal. Toate acestea ne arată că un Dumnezeu lipsit de aceste însuşiri, sau doar de una dintre ele, devine o simplă iluzie sau ficţiune, care goleşte religia de adevărata ei semnificaţie.

Pe de altă parte, Dumnezeu trebuie să fie şi imanent lumii, ca să nu rămână departe de mintea şi de inima credinciosului, ca şi de întreaga creaţie. Creştinismul actual şi-a pierdut, în marea lui majoritate, puterea spirituală divină, din cauza deismului, care-L izolează pe Dumnezeu în transcendent faţă de creaţia văzută. Deismul introduce o prăpastie de netrecut între transcendent şi imanent, transformând Divinitatea într-o simplă idee care generează indiferentismul religios. Deismul constituie o alterare a monoteismului, care nu are nimic comun cu Sfânta Scriptură, cea care ne spune că *„Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape"* chiar de la începutul lumii (Gen. 1, 2), că *„Duhul Tău, Stăpâne, Cel fără stricăciune, este întru toate"* (Înţ. Sol. 12, 1) sau că *„trimite-vei Duhul Tău şi vei înnoi faţa pământului"* (Ps. 103, 30). Datorită prezenţei trinitare a lui Dumnezeu în creaţie, omul nu se mai gândeşte la Acesta ca la o simplă idee, ci Îl simte şi Îl percepe pe Dumnezeu cu mintea şi inima, ca realitate personală, plină de iubire, Care Se interesează de viaţa lui şi de cea a întregului cosmos.

căci ne arată că întreaga creație suspină să fie eliberată de sub robia stricăciunii, ca să ajungă astfel la mărirea fiilor lui Dumnezeu.

Dacă prezența lui Dumnezeu în creație constituie baza transfigurării ei eshatologice în lumina lui Iisus Hristos, Dumnezeu și om adevărat, absența lui Dumnezeu din creație a favorizat apariția procesului de secularizare care confruntă astăzi creștinismul cu intensitate sporită.

Teorii despre ființa religiei

Vorbind despre ființa religiei, trebuie să ne aplecăm, pe lângă caracterul ei monoteist, dualist sau panteist, pe care l-am avut în vedere în cele de mai sus, și asupra teoriilor care caută să explice ființa religiei în lumina funcțiilor sufletești ale omului. Vom avea astfel posibilitatea să trecem în revistă și să examinăm *teoriile intelectualiste, sentimentaliste* sau *voluntariste*, care încearcă să explice și să reducă ființa religiei la una sau alta dintre funcțiile sufletului omenesc.

a) Teorii intelectualiste

Pornind de la faptul că una dintre însușirile fundamentale ale ființei umane este gândirea sau cugetarea, adepții acestei teorii susțin că omul, de la începutul existenței lui, a simțit imboldul sau impulsul de a cerceta cauza lucrurilor și a fenomenelor din jurul său. Datorită acestui imbold, omul a descoperit nu numai cauza fenomenelor cu care a venit în contact, ci și cauza ultimă, cauză a tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu.

Principiul cauzalității i-a permis astfel omului să treacă, pe cale logică, de la cauza fenomenelor din lume, la cauza ultimă și absolută a lumii, care este Dumnezeu. Potrivit acestei teorii, credința religioasă este rezultatul procesului intelectual de cunoaștere a lumii de către om, care ajunge în cele din urmă la Cauza supremă a întregului univers.

A face însă din religie o simplă manifestare a intelectului înseamnă să transformi religia în filosofie și să faci abstracție de puterea spirituală pe care o reprezintă religia în istorie și societate. Această constatare l-a determinat pe Max Müller, unul dintre adepții intelectualismului, să înlocuiască *ideea de cauzalitate* cu aceea de *infinit*.

Pentru el, setea de a înțelege, de a sesiza și de a explica necunoscutul izvorăște tot din cunoaștere, dar această cunoaștere nu se mai bazează pe ideea cauzalității, care naște și satisface curiozitatea și cunoașterea științifică, ci pe aceea a contemplării infinitului, care se află la originea religiei[16].

După opinia lui, omul a ajuns la ideea de infinit în contrast cu ideea de mărginit, de limitat sau finit, pe care a experiat-o în viața sa zilnică, conferindu-i numele de Dumnezeu. „Acest infinit sensibil, spune el, a impresionat adânc sufletul omului și tendința de a da un înțeles, un nume, chiar negativ, acestui nemărginit, se află la originea religiei"[17]. Această opinie a lui Max Müller a fost împărtășită și de alți filosofi germani, ca Hegel sau Schopenhauer.

---

[16] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 29.

[17] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 28.

Desigur, ideea de infinit este mai apropiată de ființa religiei decât aceea de cauzalitate, dar ea nu poate fi izvorul real și unic al religiei, din cauza caracterului vag și neprecis pe care îl implică, cu totul diferit de caracterul personal al existenței și cunoașterii lui Dumnezeu.

Deși teoriile intelectualiste conțin o bună parte de adevăr, totuși acest adevăr rămâne insuficient și unilateral. Este adevărat că Mântuitorul a zis: *„Aceasta este viața de veci, ca să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat"* (In 17, 39). Dar rostul acestor cuvinte nu este acela de a reduce religia la cunoaștere, ci ele au rolul doar să sublinieze faptul că nu-L putem adora pe Dumnezeu fără să-L cunoaștem.

Este limpede că religia nu poate exista fără cunoașterea lui Dumnezeu, dar elementul intelectual nu constituie, singur, ființa religiei. Religia nu rămâne doar în sfera intelectului, ci coboară și în sfera inimii. Dacă religia s-ar reduce numai la elementul intelectual, atunci religia ar deveni filosofie. Nu este suficient ca Dumnezeu să fie cunoscut, gândit sau reprezentat, ci trebuie simțit, iubit, trăit și urmat de credincios cu întreaga lui ființă. Teoriile intelectualiste au caracter unilateral.

b) Teorii sentimentaliste

Datorită faptului că emoțiile și sentimentele au un mare rol în viața individuală și socială a oamenilor, unii învățați au încercat să reducă religia la dimensiunea afectivității sau emotivității omenești. Numeroși filosofi, teologi și poeți, ca Herbart, Luther, Goethe,

Herder, Iacobi şi alţii, ca şi mulţi dintre mistici, au crezut că esenţa religiei constă în sentiment[18].

Dacă activitatea inteligenţei noastre poate fi adesea calculată sau rece, iar voirile noastre se adresează mai mult acţiunii, sentimentele sunt totdeauna profunde şi intime. Au în ele ceva din eul nostru intim şi personalizează gândul şi voirea noastră.

Stările de plăcere sau de neplăcere, de fericire sau nefericire, de mulţumire sau de nemulţumire, izvorâte din raporturile noastre cu lumea sau cu ceea ce trebuie să fie dincolo de ea, dau naştere unui sentiment care se apropie mult de ceea ce trebuie să fie şi să conţină religia[19].

Mulţi sunt cei care au căutat să restrângă astfel fiinţa religiei la sentiment, independent de inteligenţă şi voinţă, dar reprezentantul cel mai de seamă al acestei teorii este cunoscutul teolog şi filosof Friedrich Schleiermacher.

Pentru Schleiermacher religia nu este metafizică, cum vor intelectualiştii, fiindcă nu caută să stabilească raporturi cauzale între lucruri, şi nu este nici voluntarism, cum vor moraliştii, fiindcă religia există şi fără etică. Pentru el, „religia constă în sentimentul de *absolută dependenţă* (*Schlechtinnige Abhangigkeitgefuhl*) pe care-l simţim în faţa acestui infinit necunoscut care este Dumnezeu". „Contopirea noastră cu infinitul, conştiinţa aceasta a «finitului în infinit», constituie o stare de supremă beatitudine, e conştiin-

[18] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.

[19] Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Ed. Taschenbuch, Hamburg, 1958, pp. 75-76.

ța religioasă desăvârșită". „A fi una cu infinitul, trăind încă în finit și totuși veșnic în orice moment, aceasta este nemurirea ca religie"[20].

Desigur, teza lui Schleiermacher, cu rezonanțe panteiste, care încearcă să reducă ființa religiei la sentiment, este discutabilă și riscantă din mai multe puncte de vedere. Mai întâi, faptul că Schleiermacher vede în Dumnezeu, ca obiect al religiei, ceva care rămâne necunoscut, constituie o contradicție și un non-sens.

Un Dumnezeu necunoscut nu poate fi obiect al religiei. Apoi, afirmația lui că sentimentul de „absolută dependență" al omului s-ar naște dintr-un „infinit necunoscut" nu poate fi veridică. După o regulă generală psihologică, valabilă pentru toți, sentimentul este totdeauna generat de o idee. Nu poate exista sentiment religios fără existența unui Dumnezeu care se face cunoscut omului.

În fine, acea trăire a spiritului în infinit, la care Schleiermacher se referă cu atâta bogăție oratorică și efuziune mistică, devine posibilă doar atunci când este vorba despre relația între persoane, și nu despre o simplă abandonare a ființei noastre finite în infinitul necunoscut.

Schleiermacher dovedește astfel că rămâne tributar mai mult panteismului spinozist decât monoteismului creștin. Suprema beatitudine, născută din abandonarea ființei noastre în marele infinit, rămâne mult mai proprie unei atitudini estetice decât unei atitudini religioase.

Teoriile sentimentaliste ne atrag atenția asupra importanței pe care o are sentimentul pentru viața și ex-

---

[20] *Ibidem.*

perienţa religioasă personală a credinciosului; dar fără existenţa unui Dumnezeu cunoscut nu poate exista sentiment religios, căci sentimentul este totdeauna generat de o idee[21]. Eroarea acestor teorii constă în faptul că încearcă să reducă religia la sentiment, nesocotind contribuţia intelectului şi a voinţei în fenomenul religios.

Tot din această categorie fac parte şi teoriile estetice, care tind să pună accentul pe rolul frumosului sau esteticului în fiinţa religiei.

Datorită faptului că fantezia sau imaginaţia joacă un rol important în viaţa omului, numeroşi filosofi şi literaţi au ajuns la convingerea că religia este un produs al fanteziei, care caută să înfrumuseţeze şi să idealizeze viaţa omului. Această teorie, care reduce fiinţa religiei la elementul estetic, a apărut încă din Antichitate şi a avut ca susţinători pe Xenofon sau pe Evhemeros, care afirmă că zeii sunt creaţi de fantezia omenească, iar în timpurile moderne, mai ales în epoca romantică, pe Lessing, Goethe, Schiller, Feuerbach, D.F. Strauss, W. Wundt şi alţii.

După Goethe, religia se reduce la cultul frumuseţii, iar pentru Wund, religia s-a născut din dezvoltarea miturilor primitive, ca un fel de ştiinţă poetică, din care a apărut, mai întâi, ideea de suflet, apoi cultul strămoşilor, iar după aceea zeii, pe care omul i-a adorat.

Desigur, fantezia este funcţia sufletului omenesc care idealizează şi înfrumuseţează viaţa sau realitatea, ridicând-o la rangul de lume ideală, în care se întrevede frumuseţea şi perfecţiunea Creatorului. Dar ea nu are capacitatea de a crea de la sine ceva, ci nu-

[21] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.

mai de a organiza în forme și conținuturi noi elementele pe care le posedă din experiența și cunoștințele personale păstrate în memorie.

Din cele mai vechi timpuri există creații estetice ale fanteziei (sculpturi, picturi, obiecte de cult etc.) care s-au aflat în serviciul religiei, dar acestea nu sunt rodul fanteziei sau al sentimentului religios, ci au rămas întotdeauna un auxiliar al religiei, fiindcă fantezia nu poate crea obiectul însuși al religiei, adică pe Dumnezeu.

Sentimentul estetic se naște din contemplarea frumosului natural sau artistic, care adesea poate avea caracter nereligios sau antireligios. O religie care s-ar reduce numai la sentimente estetice n-ar putea satisface nici setea omului de ancorare în transcendent, nici servi drept temelie moralității, dat fiind faptul că unele forme ale frumosului pot cuprinde elemente cu totul imorale.

De aceea, o religie care s-ar baza numai pe artă ar nesocoti unul dintre principalele scopuri ale religiei: unirea cât mai multor oameni în aceeași comunitate de credință și viață, în care nu există deosebire de clasă, de neam, de cultură sau de stare socială, ci unde toți sunt una[22].

c) Teorii voluntariste

Voința este funcția sufletului omenesc prin care ne manifestăm exterior prin acțiunile noastre. Ea înseamnă activitate îndreptată conștient spre un scop și

[22] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, pp. 29-30.

stă în strânsă legătură cu intelectul şi cu sentimentul, fără de care nu poate fi concepută. Căci, dacă intelectul este generatorul ideilor, iar sentimentul este suportul pasional al faptelor noastre, voinţa execută ceea ce intelectul şi-a propus, iar sentimentul a pregătit, generând impulsul interior al acţiunii.

Din cauză că acţiunile noastre exterioare constituie fapte pe care morala le cercetează prin prisma noţiunilor de *bine* sau *rău*, teoriile voluntariste consideră că esenţa religiei stă în moralitate, care se exteriorizează prin actele de cult sau prin faptele reale ale oamenilor. Exponenţii acestor teorii, teologi sau filosofi, au căutat să reducă religia la morală şi să pună bazele *moralismului*, care a găsit în Immanuel Kant cel mai fervent susţinător al lui.

Cunoscutul filosof german considera că nici Dumnezeu şi nici celelalte adevăruri fundamentale ale religiei, ca libertatea, viaţa viitoare şi nemurirea sufletului, nu pot fi cunoscute cu ajutorul raţiunii. Pe cât de mult poate cunoaşte raţiunea realităţile care aparţin lumii văzute (fenomenale), pe atât de puţin poate cerceta adevărurile eterne, care aparţin lumii nevăzute (numenale).

Dar, cu toate că adevărurile fundamentale nu pot fi cunoscute pe calea raţiunii pure, ele pot fi afirmate însă pe calea raţiunii practice, ca postulate ale voinţei autonome. Raţiunea noastră practică ne impune atât realizarea binelui, cât şi răsplătirea lui, dar numai într-o altă viaţă, datorită sancţiunii adevărate care provine din partea Fiinţei desăvârşite şi veşnice, Care este Dumnezeu.

Astfel, ideea de Dumnezeu, de nemurire a sufletului sau de viață viitoare încetează de a mai fi obiectul religiei și devin consecințe și necesități ale voinței și ale tendinței de a săvârși binele moral. Kant așază morala autonomă la baza religiei.

Moralismul kantian a avut o covârșitoare influență asupra teologiei și filosofiei. Fichte, în filosofie, și Schleiermacher, în teologie, sunt adepții și continuatorii acestui moralism. Datorită lor, moralismul a avut și are susținători puternici mai ales în lumea protestantă.

Dar, cu tot caracterul lui seducător, moralismul kantian rămâne dăunător religiei, fiindcă amestecă adevărul cu eroarea. Partea de adevăr a moralismului kantian constă în faptul că vede în voință mijlocul prin care religia se exteriorizează în fapte. Partea de eroare constă în faptul că transformă voința din mijloc de exteriorizare a religiei în scopul ultim al acesteia. Or, moralitatea constituie doar un mijloc prin care se urmărește scopul ultim al religiei, anume comuniunea omului cu Dumnezeu.

Morala autonomă nu va ajuta niciodată omul să învingă egoismul din ființa lui, ca să se ridice la viața de comuniune cu Dumnezeu, fără ajutorul harului necreat. Moralismul kantian pune accent unilateral pe viața individuală și exterioară a omului, dar uită de viața lui spirituală (rugăciune, asceză, dragoste) în Hristos și Duhul Sfânt, ca dinamică interioară a faptelor lui morale.

În mod firesc, religia este fundamentul moralei, căci omul n-a fost creat de Dumnezeu pentru autonomie sau individualism, să funcționeze ca un robot, ci pentru viața de comuniune veșnică cu Sfânta Treime, structura iubirii supreme. Eroarea moralismului

kantian constă în caracterul lui autonom, care promovează individualismul în locul comuniunii omului cu Dumnezeul trinitar al iubirii supreme.

Teoria formelor apriorice

Am trecut în revistă teoriile intelectualiste, sentimentaliste şi voluntariste care vor să reducă unilateral fiinţa religiei la una sau alta dintre funcţiile sufletului omenesc, în mod subiectiv şi antropocentric. Datorită acestui fapt, există numeroşi specialişti care obiectează că diversitatea şi caracterul reductiv al acestor teorii cu privire la fiinţa religiei se explică prin absenţa elementului aprioric din orizontul religios.

În sens kantian, aceştia susţin că „formele apriorice ale raţiunii sunt norme regulative şi constitutive ale lumii culturale (inteligibile) suprapuse lumii fizice (sensibile)"[23]. Rolul apriorismului psihologic este acela de a „constata că religia este un fenomen dat, care ni se impune şi ne constrânge de a concepe lumea şi lucrurile din ea sub raport religios, adică sub raportul transcendenţei şi eternităţii. Fără acest raport religios n-am putea concepe nici lumea şi nici pe noi"[24].

Acest apriorism porneşte de la autonomia omului în raport cu Dumnezeu, adică de la absenţa lui Dumnezeu din lumea naturală, şi rămâne deficitar sub două aspecte. Mai întâi, apriorismul în cauză are caracter subiectiv şi reductiv, fiindcă face abstracţie de chipul lui Dumnezeu din om, aplecându-se unilateral

[23] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 39.

[24] *Ibidem*, p. 38.

asupra dimensiunii pur psihologice a cunoaşterii. Datorită acestui fapt, apriorismul are în vedere doar înţelegerea religioasă şi subiectivă a relaţiei noastre cu Dumnezeu, cu lumea şi cu noi înşine.

În schimb, Revelaţia divină ia în consideraţie atât prezenţa obiectivă a lui Dumnezeu în creaţie (cf. Gen. 1, 2), cât şi prezenţa Sa subiectivă în om, în virtutea *chipului* pe care l-a imprimat omului în totalitatea fiinţei lui psiho-fizice, la trei niveluri diferite.

Este vorba de nivelul conştient, care aparţine sufletului, de cel subconştient, care se referă la trup, şi de cel supraconştient, înţeles ca *nous* sau *inimă*, care adună întreaga fiinţă a omului şi o pune în relaţie cu Dumnezeu, prin har.

De aceea, omul nu intră în contact cu Dumnezeu numai cu una sau cu alta dintre funcţiile lui sufleteşti, în mod reductiv, ci cu întreaga lui fiinţă zidită după chipul lui Dumnezeu, ca să poată înainta spre asemănarea cu Dumnezeu, împreună cu creaţia, care se reflectă în constituţia lui psihofizică.

În al doilea rând, formele apriorice amintite au caracter antropocentric, fiindcă întemeiază cunoaşterea lui Dumnezeu numai pe autonomia raţiunii umane, fără ajutorul haric care vine din partea lui Dumnezeu.

Din această cauză, cunoaşterea lui Dumnezeu dobândeşte un caracter abstract, care tinde să-L transforme pe Dumnezeu din Persoană iubitoare faţă de om şi lume, într-o Idee sau un Principiu metafizic, Care rămâne izolat într-o transcendenţă inaccesibilă.

După cum ştim, Dumnezeu a fost interpretat vreme îndelungată, în termenii gândirii aristotelice, ca „Motor nemişcat". Cu totul diferit, Revelaţia divină

ne arată că Logosul etern al Tatălui este Persoana divină care *„luminează pe orice om care vine în lume"* (In 1, 11), prin Duhul Sfânt.

Harul divin are caracter paradoxal. Pe de o parte, aparține lui Dumnezeu; pe de altă parte, aparține omului să facă experiența acestui har, ca unul zidit după chipul Creatorului. Datorită acestui fapt, omul poate cunoaşte pe Dumnezeu, în mod real şi personal, numai cu ajutorul harului divin necreat.

Aşa cum omul nu poate vedea soarele fără razele care izvorăsc din el, tot astfel credinciosul nu poate vedea pe Dumnezeu fără lumina energiilor necreate care coboară de la Dumnezeu la om şi se oglindeşte în chipul lui Dumnezeu din om. Astfel, atât chipul lui Dumnezeu din om, care îmbrățişează întreaga lui ființă, cât şi iluminarea omului de către Logosul Creator prin Duhul Sfânt, constituie ființa religiei.

Datorită influenței exercitate de Rudolf Otto, se vehiculează şi ideea că „apriorismul apare atât în domeniul raționalului, ca supremă valoare şi garanție a celorlalte valori creatoare ale culturii umane, *cât şi în domeniul „iraționalului", ca realitate psihică primordială,* creatoare a umanității însăşi"[25].

Este adevărat că există forțe iraționale în om, dar acestea nu fac parte din ființa omului ca atare, ci sunt rezultatul patimilor care confruntă omul din adâncul ființei lui, după căderea în păcat[26]. Patimile iraționale

---

[25] *Ibidem*, p. 62.

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1948, p. 333: „Dumnezeu, Care a zidit firea omenească, nu a creat împreună cu ea nicio plăcere şi nici dorirea de simțiri (irațională), ci a

sunt rezultatul instinctelor dereglate de păcat şi izvorăsc din libertatea de voinţă a omului, care ignoră voia lui Dumnezeu.

Dar, cu tot caracterul lor nociv, patimile n-au reuşit să distrugă chipul lui Dumnezeu din om şi fiinţa omului ca atare. Dacă iraţionalul ar face parte din fiinţa omului în chip aprioric şi primordial, atunci Logosul n-ar mai fi coborât în lume, ca Raţiune supremă, ca să restaureze creaţia, potenţial, în El Însuşi.

Sfântul Grigorie Palama spune că scopul spiritualităţii creştine nu este acela de a omorî partea pasională a omului, ci de a o muta de la rău la bine. Datorită vieţii în Hristos şi prin urmarea lui Hristos, credinciosul poate transfigura patimile iraţionale, care depărtează pe om de Dumnezeu, în virtuţi raţionale, care înalţă omul spre asemănarea cu Dumnezeu.

Tendinţa lui Rudolf Otto de a transforma iraţionalul în element constitutiv al fiinţei umane constituie o negare a chipului lui Dumnezeu din fiinţa omului, care n-a fost distrus de păcat.

Omul, chipul lui Dumnezeu

Una dintre diferenţele fundamentale existente între om şi restul vieţuitoarelor pământeşti constă în faptul că numai omul ştie că există şi se poate exprima prin vorbire curentă. Se face mereu apel la teo-

---

dat minţii o anumită capacitate, care este dorinţa naturală a minţii după Dumnezeu, prin care se poate bucura în mod tainic de ea. După cădere însă, toţi oamenii aveau în mod natural plăcerea ca anticipare a venirii lor în lume şi niciunul nu era liber de naşterea pătimaşă prin plăcere".

ria evoluționistă, ca să se explice, „științific", originea omului, dar nimeni n-a putut să demonstreze motivul pentru care acest fenomen s-a produs o singură dată, „la început", atunci când omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, ca să tindă spre asemănarea Creatorului său. De fapt, trebuie să facem distincție între afirmațiile unei teorii, care rămâne o simplă ipoteză științifică, care nu poate fi demonstrată ca atare, și afirmația biblică, care prezintă pe om ca ființă conștientă și responsabilă, creată după chipul lui Dumnezeu odată pentru totdeauna.

Trebuie precizat însă că această calitate a omului de ființă zidită după chipul lui Dumnezeu implică nu numai capacitatea lui rațională sau intelectuală de a gândi sau de a vorbi, ci, înainte de toate, capacitatea lui spirituală, de *nous*, adică de ochi lăuntric, prin care omul, zidit de Logos, vede pe Dumnezeu. „Căci Logosul Se manifestă în om sub forma inteligenței suverane, care unește rațiunea cu ființa, *nous*-ul fiind ochiul întinderii sau depozitarul din suflet al imaginii trinitare: efigia Fiului imprimată prin pecetea Duhului Sfânt, ca ungere a Tatălui"[27].

Pe calea desăvârșirii creștine, iluminarea ne arată că *nous*-ul constituie organul cunoașterii intuitive, harismatice, și nu o simplă prelungire a rațiunii discursive. Este vorba de o capacitate spirituală, dată potențial în om, care poate fi amplificată sau diminuată, dar niciodată ștearsă, fiindcă în ea se topesc toate categoriile ontologice ca realitate unică. Putem spune că „Dumnezeul trinitar Se împarte și Se unifică în adân-

---

[27] M. Lot Borodine, *La deification de l'homme*, Du Cerf, Paris, 1970, p. 44.

curile sufletului, paradoxal, căci Logosul este, după Biserica ecumenică, imaginea Tatălui şi centrul iradiant al Treimii, care atinge omul"[28].

Cu alte cuvinte, chipul lui Dumnezeu îmbrăţişează, în Hristos, ca Pantocrator, întreaga fiinţă a omului şi a cosmosului şi include toate teoriile intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste amintite mai sus.

Concluzii

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „Duhul Sfânt mişcă raţiunea naturală din fiecare, şi prin aceasta ne aduce la cunoştinţă faptele săvârşite greşit, împotriva rânduielii firii. Căci se întâmplă să aflăm şi la barbari şi nomazi mulţi care duc o viaţă de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune, în chip general, că în toţi este Duhul Sfânt"[29].

Dar, dacă în toate timpurile au existat oameni virtuoşi în lume, capabili să sesizeze licăriri ale Logosului dumnezeiesc, Care străluceşte tainic în inima omului, aceasta dovedeşte că păcatul n-a distrus *chipul lui Dumnezeu* din fiinţa omului.

Acest fapt are o importanţă considerabilă pentru problema care ne interesează, fiindcă *chipul lui Dumnezeu*, sădit în fiinţa omului, constituie fiinţa religiei din care izvorăşte nostalgia asemănării omului cu Dumnezeu. Nu poţi vorbi de funcţii intelectualiste, sentimentaliste sau voluntariste ca fiinţă a religi-

---

[28] *Ibidem.*

[29] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 48.

ei, fără să ai în vedere, explicit, chipul lui Dumnezeu din om, care orientează, fiinţial, pe om spre Creatorul său.

Omul contemporan se poate declara autonom şi poate renunţa la calitatea sa de făptură zidită după chipul lui Dumnezeu, fiindcă se consideră ca rezultat al evoluţiei naturale; dar pe această cale preferă, în chip iraţional, experienţa nefericită a neantului în locul vieţii fericite cu Dumnezeu. Hristos n-a venit să ne anestezieze înaintea morţii, ci să ne arate, prin moartea şi învierea Sa, că lumea este menită să aibă viaţă şi cât mai multă viaţă. Marea tragedie a creştinismului contemporan constă în faptul că a pierdut puterea lui spirituală, pentru faptul că a eliminat pe Dumnezeu din lumea văzută şi a contribuit astfel la secularizarea ei.

III. ARGUMENTE PENTRU DOVEDIREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

ARGUMENTUL ISTORIC

Argumentul istoric își propune să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la caracterul universal al ideii de Divinitate, pe care o întâlnim la toate popoarele și în toate timpurile, indiferent de modul în care era concepută aceasta.

Astfel, Plutarh, filosof platonician, spunea la începutul veacului al II-lea după Hristos că: „veți vedea, poate, cetăți fără întărituri sau veți întâlni, poate, popoare care nu cunosc întrebuințarea banilor și nici legi, dar un popor fără Dumnezeu n-a văzut încă nimeni".

Iar în ultimul veac dinainte de Hristos, Cicero observa, la rândul său, că „nu e niciun popor atât de înapoiat și de sălbatic, ca să nu creadă într-un Dumnezeu, chiar dacă nu știe în ce fel este Acesta".

Întemeindu-se pe fapte concrete, același Cicero ajungea la concluzia că „ceea ce este admis de către toți, nu poate să fie fals, pentru că aceasta trebuie să-și aibă rădăcina în însăși ființa omului".

Iar Aristotel considera și el că „ceea ce există la toată umanitatea are putere de adevăr".

Astfel, fie că este vorba de preistorie sau de istorie, fie că este vorba de etnografie, etnologie, sociologie sau de alte ştiinţe, toate vin să confirme afirmaţiile lui Plutarh, Cicero sau Aristotel referitoare la argumentul istoric, anume că n-a existat vreun popor, în decursul timpului sau pe vreo arie geografică, care să fie lipsit de credinţă în Dumnezeu.

Iată astfel şi motivul principal pentru care argumentul istoric este cunoscut şi sub denumirea *de consensu gentium*, fiindcă se întemeiază pe *consensul tuturor neamurilor*.

În decursul vremii s-au formulat mai multe ipoteze cu privire la originea argumentului istoric. Cea mai veche şi mai des utilizată a fost aceea a fricii. Potrivit acestei ipoteze, credinţa în Dumnezeu, ca şi religia, ar fi luat naştere din *frica faţă de necunoscut*.

Din cauză că omul primitiv se simţea singur şi neputincios în faţa naturii înconjurătoare, era cuprins de o frică ce devenea mereu mai mare şi mai apăsătoare. Se cunosc vestitele cuvinte din Antichitate ale lui Petronius: „Primus in orbe Deos timor fecit" („frica este aceea care L-a adus pe Dumnezeu în lume") reluate în timpurile mai noi de raţionaliştii francezi sau de deiştii englezi şi invocate adesea de materialiştii germani ca o adevărată dogmă.

Această ipoteză rămâne însă arbitrară şi este contrazisă de natura faptelor. Dacă frica de natură şi manifestările ei ar fi fost cele care au generat religia, atunci primii zei ai omenirii ar fi trebuit să fie zeii fricii sau ai groazei. Frica faţă de necunoscut şi faţă de mediul ambiant ar fi putut genera în cel mai bun caz magia, dar nu religia.

Iată însă că „Divinitățile" adorate de popoarele cele mai primitive din Africa, Asia sau Australia, departe de a inspira omului groaza sau teroarea față de ele, sunt invocate ca ocrotitori ai lor.

Aproape toate popoarele amintite se adresează Zeilor supremi cu denumirea de *Zeul – Tată*, *Zeul – Părinte* sau pur şi simplu de *Părinte*. Străvechile religii ale Australiei au fost denumite de specialişti cu titlul generic de *Allfatherism*, adică de „Tată al tuturor"[30], care pune în evidență atitudinea părintească a Divinităților față de credincioşii lor.

Apoi, dacă Dumnezeu şi religia ar fi provenit din frica omului față de fenomenele naturale, din cauza ignoranței lui, atunci cum se explică faptul că astăzi, când omul dispune de o ştiință extrem de avansată, există numeroşi savanți care cred în Dumnezeu?

Unii dintre savanții fizicieni contemporani, ca Paul Davies, spre exemplu, merg atât de departe, încât pretind că ştiința este capabilă astăzi să conducă pe om către Dumnezeu cu mai multă siguranță decât o poate face religia.

Credința însă, ca şi religia, nu provin din cauze naturale, care rămân exterioare omului, ci îşi au obârşia lor în interiorul omului şi al conştiinței lui, adică în chipul lui Dumnezeu din om, aşa cum a subliniat Mircea Eliade. Pentru el, *„experiența sacrului este inerentă modului de a fi al omului în lume şi, fără experiența lui, ființa umană nu ar putea să se alcătuiască"*[31].

---

[30] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 34.

[31] Wilhelm Dancă, *Fascinația sacrului*, Ed. Sapiența, Iaşi, 2002, p. 28: „Prin istoria religiilor, Mircea Eliade voia să con-

A doua teorie, la care se recurge adesea, pretinde că credința în Dumnezeu ar fi rezultatul intereselor de clasă ale demnitarilor de stat, ale tiranilor, ale unei caste sau ale preoților, care foloseau religia în propriul lor interes. Potrivit acestei ipoteze, religia sau credința în Dumnezeu n-ar fi decât o invenție târzie, provenită din partea unor indivizi care urmăreau prin religie să intimideze și să exploateze pe semenii lor, ca să dobândească puterea sau să acumuleze averi.

Această teorie rămâne deficitară din două puncte de vedere. Mai întâi, ea presupune că ar fi existat o perioadă incipientă în viața omenirii, când omul era ateu și nu putea să creadă în Dumnezeu. Cercetările îndelungate și exigente întreprinse în acest domeniu au arătat însă că omenirea istorică, ca și cea preistorică, a crezut în Dumnezeu chiar de la începutul existenței ei.

Numeroasele lăcașuri și obiecte de cult, cât și picturile care s-au descoperit în cele mai vechi așezări omenești dovedesc credința oamenilor preistorici în Divinități. N-a existat nicicând vreo perioadă atee în vremea de început a omenirii și nici după aceea.

În al doilea rând, dacă au existat persoane interesate, care au inventat religii ca să se transforme în zei și să exploateze poporul în beneficiul lor, de unde au luat ele noțiunea de *zeu*? Această întrebare adresată în-

---

tribuie la înțelegerea integrală a omului, opunându-se viziunilor reducționiste despre om din acest secol: nihilism, pozitivism, neopozitivism etc. ..." (p. 32). Se consideră însă că „sacrul nu poate fi egal cu divinul, sacrul trimite la altceva, și acest altceva [...] l-am numit generic «Realitatea ultimă»" (p. 31). Cu alte cuvinte, sacrul în concepția lui Eliade se confundă cu divinul, fiindcă face abstracție de „transcendența divină".

că din Antichitate, de către Sextus Empiricus, filosofilor din vremea sa, a rămas fără răspuns până astăzi.

Întrebarea devine aberantă atunci când este vorba mai ales de preoți, fiindcă, așa cum observă August Sabatier, este absurd să pretinzi că preoții au inventat religia, atunci când existența preoților este condiționată de existența religiei. Era posibil ca religia să fie utilizată uneori de către preoți sau de tirani pentru interesele lor personale, dar religia a trebuit să existe anterior acestora, și nu ca o invenție a lor.

Obiectele găsite în mormintele primitivilor sau în piramidele faraonilor, ca și multe altele, arată *că la originea argumentului istoric nu se află nici frica de forțele naturii, nici interesele de clasă, ci aspirația sufletului omenesc către nemurire, întemeiată pe existența chipului lui Dumnezeu din ființa omului, despre care ne vorbește Revelația divină.* Este adevărat că păcatul a umbrit chipul lui Dumnezeu din om, dar numai existența acestui chip alterat de păcat este în măsură să explice nostalgia după Divinitate, care fundamentează acel *consensu gentium*, de la baza argumentului istoric al existenței lui Dumnezeu.

ARGUMENTUL ONTOLOGIC

Specificul argumentului

Dintre toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic a fost cel mai contestat și în decursul vremii a cunoscut ascensiuni și decăderi ca niciun alt argument rațional. Deși rămâne singurul argument de inspirație creștină, a

devenit totuşi obiect de aprigă controversă în cadrul unor cercuri de gânditori creştini apuseni.

Aceste controverse se explică prin diferenţa de metodă logică existentă între argumentul ontologic şi restul argumentelor referitoare la existenţa lui Dumnezeu. Căci, în timp ce argumentul istoric, cosmologic sau teologic foloseşte metoda inductivă, care porneşte de la fenomenele naturale din lumea văzută pentru a dovedi că Dumnezeu este cauza lor, argumentul ontologic foloseşte metoda deductivă şi încearcă să dovedească existenţa lui Dumnezeu pornind, apriori, de la ideea de Dumnezeu din mintea omului.

Când este interpretat în raport cu omul, acest argument are caracter psihologic, pentru că porneşte de la *ideea* de Dumnezeu existentă în mintea lui, dar, interpretat în raport cu Dumnezeu, argumentul are caracter ontologic şi existenţial, pentru că are în vedere pe Dumnezeu ca *Fiinţă supremă*, ca *Cel ce este*, adică ca existenţă ontologico-existenţială.

După cum vom vedea însă, acest argument rămâne deficitar, din cauză că trece peste dimensiunea ontologică a chipului lui Dumnezeu din om, pe care îl pune în relaţie unilaterală cu sufletul omului, în detrimentul trupului său. Chipul lui Dumnezeu din om are numai consistenţă psihologică.

Crearea argumentului

Cel care a invocat pentru prima dată argumentul ontologic în favoarea Divinităţii a fost Fericitul Augustin, care spunea despre Dumnezeu că este „suprema existenţă, suprema virtute şi suprema bunătate".

Dar adevăratul întemeietor al acestui argument rămâne Anselm, episcop de Canterbury (1033–1109).

Pornind de la om şi de la gândirea lui, acesta a susţinut existenţa unei fiinţe atât de perfecte, încât nu poate fi cugetată o altă fiinţă mai perfectă decât aceasta. Argumentaţia lui Anselm a fost pusă însă la îndoială de călugărul Gaunilo, superior al Mănăstirii Marmontier, în lucrarea sa: *Liber pro inspiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, dar şi de Toma d'Aquino, părintele scolasticii medievale, redutabil adversar al argumentului ontologic.

Dar, cu toate că Biserica Romano-catolică a manifestat o rezervă serioasă faţă de acest argument, din cauza teologiei scolastice care l-a privit cu neîncredere, a evitat totuşi să-l condamne, datorită unor teologi şi Părinţi catolici mai cunoscuţi, în frunte cu Augustin, care au invocat şi au apărat acest argument.

Disputa medievală

La baza controversei dintre Anselm şi Gaunilo se află cunoscuta *ceartă a universaliilor* din epoca medievală, provocată de relaţia dintre *nomina* şi *res*, adică dintre *idee* şi *realitate*.

Această relaţie a fost concepută în trei variante posibile:

a) cea a *realismului extrem*, care afirmă că ideile sunt anterioare lucrurilor, *universalia ante res*, sub influenţă platonică;

b) cea a *realismului moderat*, care susţine că ideile şi lucrurile sunt inseparabil legate între ele, *universalia in rebus*, sub influenţă aristotelică;

c) cea a *nominalismului protestant*, care consideră că ideile sau noţiunile pe care se sprijină acest argument rămân simple abstracţiuni (nomina) deduse din lucruri.

Nominalismul protestant se opune atât lui Anselm, care aşază ideile înaintea lucrurilor (*universalia ante res*), cât şi lui Toma d'Aquino, care nu desparte ideile de lucruri (*universalia in rebus*) şi se declară în favoarea ideilor care vin după lucruri, adică în favoarea lui *universalia post res*.

La baza acestor controverse se află dualismul gândirii medievale apusene, care n-a reuşit să descopere legăturile interne sau energetice dintre idei şi lucruri, din cauza gândirii augustiniene influenţate de platonism sau a celei scolastice influenţate de aristotelism, fiindcă ambele au ignorat sistematic existenţa *Logosului divin, raţionalitatea lumii naturale* şi *ontologia psihofizică a chipului lui Dumnezeu din om.*

Consecinţele acestor omisiuni sunt considerabile, fiindcă au introdus o adevărată prăpastie între *cele gândite* şi *cele înfăptuite* de Dumnezeu. În virtutea principiului că ideile sau noţiunile generale rămân anterioare lucrurilor, Anselm considera, ca şi Augustin, că experienţa interioară a omului, care se reflectă în mintea lui, este mai sigură decât celelalte izvoare ale cunoaşterii omeneşti, fiindcă ideea permite omului să descopere adevărul neschimbat, adică ideea de Dumnezeu din mintea lui.

Cu toate că raţiunea omului are caracter pur psihologic, este totuşi capabilă să gândească pe Dumnezeu atât ca existenţă, cât şi ca fiinţă, fiindcă avem pe Dumnezeu în mintea noastră ca fiinţă atât de perfectă, încât nu putem cugeta o altă fiinţă mai perfectă sau

mai desăvârşită decât aceasta[32]. Se vede însă că Anselm nu căuta o probă ontologică, ci una apriorică[33], de natură psihologică, pentru că altfel n-ar fi invocat în sprijinul deducţiilor sale pe nebunul care neagă pe Dumnezeu.

Pentru Anselm, existenţa lui Dumnezeu nu trebuia să răsară din intuiţia (ontologică a) fiinţei divine, ci din constrângerea (speculativă a) legilor raţiunii, pe care nebunul o ignoră din cauza necredinţei lui. Dacă în mintea care cugetă există *ideea* unei fiinţe faţă de care nu poate exista alta mai mare, atunci această fiinţă trebuie să existe şi în realitate[34]. Departe de persoana Logosului divin obiectiv, acest *cogitari* constituie dovada apriorismului subiectiv anselmian, cu caracter logic constrângător, care vrea să ne arate că realitatea mintală creează şi condiţionează orice altă realitate, chiar şi pe cea obiectivă[35].

Obiecţii împotriva argumentului

Împotriva acestei tentative a lui Anselm, care încearcă să deducă existenţa lui Dumnezeu dintr-o sim-

---

[32] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 57.

[33] De altfel, Kant este cel care a vorbit pentru prima dată de *argumentul ontologic*, pentru că el a pus accentul pe categoriile de gândire existente în mintea omului (cauzalitate, spaţiu, timp), care îi permit acestuia să modeleze natura exterioară după opinia sa subiectivă. El a pus bazele unei ştiinţe care a pornit de la gândirea subiectivă a omului, în detrimentul gândirii obiective.

[34] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 58.

[35] *Ibidem*, p. 68.

plă idee, călugărul Gaunilo demonstra, dimpotrivă, că *existența reală* a unui lucru nu se poate deduce din simpla lui *existență mintală.* Chiar dacă am admite, spune Gaunilo concesiv, că am putea avea o idee despre Dumnezeu, şi anume că ființa lui Dumnezeu constituie ceva față de care altceva mai mare nu se poate cugeta, totuşi aceasta nu înseamnă că Dumnezeu trebuie să existe şi în realitate.

Trebuie mai întâi ca această existență să ne fie dată ontologic ca atare, pentru ca apoi să-i putem adăuga oricare alt atribut, fie și acela că în raport cu Dumnezeu nu putem gândi ceva mai mare. Dacă se porneşte de la premisa că ceea ce există în intelect trebuie să existe şi în realitate, atunci s-ar putea demonstra existența *reală* a oricărei *închipuiri* din mintea omenească.

Gaunilo ilustrează absurditatea acestei deducții, făcând apel la exemplul legendarei insule Atlantida, „o insulă pierdută", care s-ar afla undeva în ocean, într-un loc pe care nimeni nu-l cunoaşte şi pe care nimeni n-a văzut-o şi nici n-o poate descoperi. Despre această insulă se spune că ar fi unică în felul ei şi că ar întrece în bogăție şi în frumusețe oricare altă insulă de pe pământ. Nimic nu mă împiedică să-mi pot face o idee despre o astfel de insulă atotperfectă. O pot avea în minte. Urmează de aici că există şi în realitate?

Desigur, după argumentarea lui Anselm, spune malițios Gaunilo, această insulă ar trebui să existe, căci negarea existenței ei ar constitui o contradicție. În răspunsul său, Anselm declară cu superioritate că, deşi ar putea fi de acord cu obiecția lui Gaunilo, că ideea unui lucru nu implică neapărat şi existența lui

reală, pretinde totuşi că argumentul ontologic constituie o excepţie, pentru că aici nu este vorba de o insulă legendară, ci de Fiinţa divină supremă.

„Nam etsi possunt cogitari non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summus est" („Deşi se poate cugeta că nu există, totuşi toate cele câte se pot cugeta nu sunt asemănătoare cu ceea ce este suprem").

Deşi răspunsul lui Anselm este apreciat pentru „suprema lui frumuseţe stilistică", totuşi nu aduce nimic nou în sprijinul tezei sale decât tot propriile lui afirmaţii[36].

Astfel, disputa stârnită în jurul argumentului ontologic, care oscilează între realismul extrem de influenţă platonică al lui Anselm, unde ideile există independent de lucruri (*universalia ante res*), şi realismul moderat al lui Gaunilo, unde ideile sunt dependente de lucruri (*universalia in re*), constituie o dispută artificială, care nu poate depăşi opoziţia dintre suflet şi trup, fiindcă trupul rămâne o realitate amorfă, lipsită de structură raţională interioară, care se opune sufletului raţional.

Trebuie remarcat însă că Anselm se abate la un moment dat de la principiul său de bază, care pretinde că ceea ce avem în minte (*in intellectu solo*) trebuie să existe şi în realitate şi susţine în mod contradictoriu că o astfel de fiinţă trebuie să existe nu numai în minte, ci şi în realitate.

Căci, spune el, o fiinţă care ar fi doar în minte, apriori, nu ar putea corespunde cu mărimea sau modul

[36] *Ibidem*, p. 66.

de a fi al ființei pe care o avem în realitate[37]. Anselm introduce astfel, în demonstrația sa, un element sensibil, o mărime reală obiectivă, care devine mai importantă decât conceptul mintal subiectiv[38].

Sub o formă oarecare, orice gândire apriorică trebuie să fie valorificată în lumea existenței obiective, adică să se sprijine pe un punct ferm din lumea văzută, ca să poată fi valabil şi în cadrul ei[39]. În realitate, aceste ambiguități anselmiene, ca şi *cearta universaliilor*, de fapt, rămân toate rodul unei gândiri filosofice, care face abstracție sistematică de persoana divină a Logosului, în Care Tatăl a gândit lumea din eternitate şi prin Care a adus-o la existență în timp, prin Duhul Sfânt.

Interpretarea ortodoxă a argumentului

Dacă ne referim la teologii ortodocşi, observăm că există o mare varietate de opinii în ceea ce priveşte argumentul ontologic. Dacă teologii ruşi, ca Macarie şi Canev, conferă argumentului numai valoare psihologică, teologul grec Andrutsos îl respinge fără drept de apel. Cât priveşte pe teologii români, aceştia oscilează între V. Găină, care are mari rezerve față de un astfel de argument, şi mitropolitul Irineu Mihălcescu sau I. Gh. Savin, care caută să îl reabiliteze. Profesorul Savin ajunge la concluzia că ideea de Dumnezeu, dată cu necesitate cugetării noastre, implică necesar existența Sa absolută.

---

[37] *Ibidem*, p. 58.
[38] *Ibidem*, p. 61.
[39] *Ibidem*, p. 73.

Începând însă din al treilea deceniu al secolului trecut, teologia românească a început să redescopere filonul gândirii patristice răsăritene şi să exploreze calea ontologică, care avea să ducă la depăşirea spinoasei controverse a universaliilor, care a generat disputa dintre Anselm şi Gaunilo, aşa cum am arătat anterior.

De la bun început, trebuie subliniat însă că omul nu se naşte cu idei şi nici raţiunea nu poate genera aprioric idei valabile cu privire la existenţa lui Dumnezeu, fără să recurgă la suportul lor obiectiv. Chiar Anselm este obligat să recunoască până la urmă că „sub o formă oarecare, orice gândire apriorică trebuie să fie valorificată în lumea existenţei obiective", adică să atingă un punct ferm în lumea văzută, ca să poată fi valabilă şi în cadrul ei.

Dar chiar şi aşa controversa stârnită în jurul argumentului ontologic rămâne o controversă pur filosofică, ce face apel la noţiunea abstractă de *idee mintală* sau de *Fiinţă supremă* şi introduce o prăpastie de netrecut între om şi Dumnezeu. *Controversa în cauză evită să vorbească, în lumina Revelaţiei divine, de noţiunile de* ***persoană*** *sau* ***har necreat****, care deschid pe Dumnezeu faţă de om şi creaţie, şi creaţia, în frunte cu omul, către Dumnezeu.*

Tendinţa de a deduce existenţa ontologică a lui Dumnezeu dintr-o idee apriorică din mintea omului, fără intervenţia lui Dumnezeu, este respinsă categoric de Sfântul Maxim Mărturisitorul, care arată că „Duhul Sfânt nu este absent din nicio făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare, întrucât Dumnezeu şi Duhul lui Dum-

nezeu Se află, prin puterea providenţiatoare, în toate"[40]. Fără Revelaţia divină, omul căzut în păcat, omul care a confundat pe Creator cu creaţia în chip panteist, n-ar fi ajuns niciodată să descopere existenţa unui Dumnezeu transcendent şi personal în raport cu lumea imanentă, pe care a creat-o din iubire faţă de om.

În disputa universaliilor, dreptatea a fost de partea scolasticilor, care aveau în vedere relaţia exterioară dintre idee şi lucruri, dar care făceau abstracţie, din nefericire, de structura raţională a creaţiei, introducând astfel o ruptură interioară între idei şi lucruri, fiindcă, în timp ce ideile au caracter raţional, lucrurile sensibile rămâne amorfe în constituţia lor interioară.

În lumina gândirii răsăritene, ideea aprioricǎ a lui Dumnezeu din mintea omului, de la care porneşte argumentul ontologic, este rezultatul unei concepţii autonome, care închide omul în el însuşi şi face abstracţie de două lucruri.

Pe de o parte, trece cu vederea legătura interioară a omului cu Dumnezeu, ca realitate total transcendentă, fiindcă un Dumnezeu conceput filosofic, ca fiinţă metafizică, rămâne izolat în transcendenţa Sa inaccesibilă, fără să coboare la om, ca persoană divină iubitoare.

Pe de altă parte, ideea apriorică a lui Dumnezeu din mintea omului este rezultatul unei activităţi raţionale a sufletului omenesc, care rămâne exterioară trupului, fiindcă constituţia trupului este lipsită de raţionalitate interioară.

Desigur, pentru depăşirea prăpastiei ontologice apărută între om şi Dumnezeu pe această cale, se face apel la mintea care-L gândeşte pe Dumnezeu în mod

---

[40] Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 38.

speculativ, dar care, din nefericire, face abstracţie de *întâlnirea personală* a omului cu Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că este o cale atât de lungă de la om la Dumnezeu, încât omul nu putea să o străbată singur, fără ca Dumnezeu să coboare la om. Sau, mai bine-zis, absenţa energiilor necreate deschide un adevărat abis între om şi Dumnezeu, care scoate în evidenţă caracterul antropocentric al argumentului ontologic elaborat de Anselm.

Teologia ortodoxă consideră că argumentul ontologic trebuie să se sprijine pe trei elemente fundamentale:

a) pe *harul divin ca energie necreată a lui* ***Dumnezeu în Treime***, Care iese în întâmpinarea omului, pentru ca omul să înainteze spre Dumnezeu, cu creaţia, în Hristos şi Duhul Sfânt;

b) pe *chipul lui Dumnezeu din om care constituie „vatra" energiilor necreate,* prin care Dumnezeu îmbrăţişează întreaga fiinţă psihofizică a omului în virtutea structurii raţionale a trupului, şi

c) pe *structura raţională a creaţiei văzute* care oglindeşte trei lucruri: *înţelepciunea Creatorului,* după cuvântul psalmistului: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria"* (Ps. 18, 20); pe *prezenţa lui Dumnezeu în creaţie*, în puterea Duhului, Care Se purta peste ape la facerea lumii (cf. Gen. 1, 2) şi pe *aspiraţia întregii creaţii văzute de a se elibera de stricăciune*, ca să se împărtăşească de slava fiilor lui Dumnezeu (cf. Rom. 6, 12).

Cu alte cuvinte, energiile necreate introduc o anumită corespondenţă interioară între ontologia creaţiei personificată în om, care rămâne deschisă către Dumnezeu, şi ontologia trinitară veşnică, unde Persoanele

divine rămân deschise faţă de om şi creaţie. Pe firul energiilor necreate, Dumnezeu coboară la omul zidit după chipul Său, iar omul se înalţă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos şi Biserică, prin Duhul Sfânt.

Argumentul ontologic îşi descoperă adevărata lui semnificaţie numai atunci când fiinţa lui Dumnezeu, ca de altfel şi fiinţa omului, zidită după chipul Creatorului, au caracter ipostatic.

Tendinţa de a pune chipul lui Dumnezeu în relaţie unilaterală cu funcţiile psihologice ale sufletului omenesc, cu mintea omului în detrimentul trupului, transformă argumentul ontologic în simplu pretext de speculaţie abstractă şi controversă filosofică.

Teologia nu este filosofie, ca să peroreze speculativ despre om sau Divinitate, ci se întemeiază pe energiile necreate care constituie legătura dinamică şi personală dintre Dumnezeu şi om, pentru ca omul, zidit după chipul lui Dumnezeu, să tindă spre asemănarea cu Ziditorul său.

ARGUMENTUL COSMOLOGIC

Istoricul argumentului

Este vorba despre un argument care îşi propune să dovedească existenţa lui Dumnezeu pornind de la caracterul mărginit sau trecător al *lumii* (*cosmos* în greceşte), care postulează existenţa unei cauze absolute şi nemărginite a ei. La baza acestui argument se află ideea de cauzalitate, care ne arată, într-un sens mai larg, că orice efect are o cauză.

Pe acest temei, chiar Voltaire a fost nevoit să recunoască faptul că „universul mă încurcă şi nu pot gândi

că ceasul poate exista fără un ceasornicar". În virtutea legii cauzalității, lumea este considerată ca efect al unei Cauze supreme, Care este Dumnezeu. Dacă în lume lucrurile se condiționează reciproc, atunci lumea în ansamblul ei trebuie să fie rezultatul firesc al unei Cauze necondiționate sau absolute, care este Dumnezeu. Principiul rațiunii suficiente postulează pe Dumnezeu drept Cauză supremă a cosmosului contigent în care trăim.

Argumentul cosmologic este cunoscut din vechime. Îl întâlnim atât la filosofii greci, ca Anaxagora, Platon și Aristotel, cât și la personaje cunoscute din lumea romană, ca Cicero sau Seneca. Aristotel spune, spre exemplu, că „Dumnezeu, Care nu poate fi văzut de nimeni, Se vădește în lucrurile Sale".

Sfânta Scriptură subliniază cu precădere acest adevăr, mai ales pe acela că *lumea* la care se referă n-a fost creată dintr-o materie preexistentă, de către un Demiurg, ca în religiile panteiste, ci are un început, fiind creată de Dumnezeu *ex nihilo*, adică *din nimic*. De aceea, dacă Moise ne spune că Dumnezeu a creat cerul și pământul la început (cf. Gen. 1, 1), iar Iov declară tot astfel că *„Domnul a făcut toate acestea"* (12, 9), Psalmistul în schimb vede întreaga creație ca un imn de laudă adus lui Dumnezeu și rostește, în cuvinte inspirate, că: *„cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps. 18, 1).

Mai mult chiar, Sfântul Apostol Pavel ne oferă cea mai evidentă formulare a argumentului cosmologic, atunci când scrie romanilor că *„însușirile cele nevăzute ale lui Dumnezeu și puterea Lui cea veșnică se văd, prin cugetare, de la crearea lumii, în făpturile Sale"* (Rom. 1, 20).

Părinţi bisericeşti au făcut adesea apel la acest argument, prezentat în haină poetică şi stringenţă logică. Sfântul Atanasie face apel la ordinea cosmică şi întreabă: „Cine, văzând soarele răsărind în fiecare zi şi luna ivindu-se noaptea, crescând şi descrescând după legi neschimbate, iar dintre stele multe parcurgând şi schimbându-şi variat mersul lor, altele mişcându-se în chip constant, nu va înţelege că există un Creator al lor, care le şi guvernează?"

Iar Sfântul Grigorie de Nazianz, unind inspiraţia cu logica, ne spune: „Cine vede o harfă făcută frumos şi bine alcătuită sau aude cântându-se cu ea, nu-şi reprezintă pe cel care a făcut-o sau pe cel care cântă cu ea, cu toate că nu-l cunoaşte ca persoană?"

Tot astfel, „dacă privim lumea, cunoaştem pe Dumnezeu, Care a creat totul şi cuprinde totul. Vederea şi raţiunea ne obligă să pornim de la cele văzute, de la ordinea din lume, la Autorul lor suprem, la Creatorul divin"[41].

Legea cauzalităţii

Argumentul cosmologic se întemeiază pe câteva legi care se desprind din realitatea lumii văzute. Profesorii de teologie I. Gh. Savin, Isidor Todoran şi Ion Zăgrean vorbesc de trei probe sau legi: cea *a cauzalităţii*, cea *a contingenţei* şi cea *a mişcării*, pe care le vom prezenta pe rând. După cum am văzut deja, legea cauzalităţii arată că lumea se prezintă ca o înlănţuire de cauze şi efecte, pentru că orice fenomen are

[41] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 78.

propria lui cauză şi poate deveni la rândul său cauza altui fenomen.

Dar, cu toate că nu e posibil ca un fenomen să devină propria lui cauză, în pofida cauzei care rămâne mereu anterioară efectului, totuşi mintea noastră ne spune că nu putem înainta la infinit din cauză în cauză, ci trebuie să ne oprim în cele din urmă la o primă cauză, care nu mai presupune o altă cauză.

Sau, după cum spune Sfântul Dionisie Areopagitul: „Dumnezeu are cauza existenţei în Sine Însuşi şi este Cauza existenţei tuturor celor ce există"[42]. Aceasta este Cauza primă, care se impune cu necesitate şi pe care o numim *Dumnezeu*. Reflexia asupra naturii în general şi cercetarea ştiinţifică în particular, din lumea organică şi anorganică[43], arată că principiul cauzalităţii, care postulează existenţa Cauzei prime, nu se sprijină doar pe criterii de ordin subiectiv, ci are caracter obiectiv, care se impune de la sine.

Cu toate acestea, D. Hume şi I. Kant au căutat să pună la îndoială *principiul cauzalităţii*, ca argument în favoarea lui Dumnezeu, sub forme diferite.

D. Hume consideră că legea cauzalităţii are un simplu caracter subiectiv, fiindcă se mulţumeşte să constate succesiunea evenimentelor din lume, dar nu spune nimic obiectiv despre cauza lor. Hume încearcă să relativizeze principiul cauzalităţii, dar nu-l respinge ca atare, fiindcă constituie o lege obiectivă şi fundamentală, care se află la baza fenomenelor din

---

[42] Sf. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, 8, *PG* III, col. 953.

[43] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 45.

univers şi postulează existenţa unei Cauze prime în afara lumii[44].

La rândul său, Kant merge mai departe şi respinge argumentul cosmologic, sub două aspecte. În primul rând, el susţine că principiul cauzalităţii, care se aplică numai în domeniului lumii fenomenale, nu poate fi utilizat în domeniul lumii numenale, care rămâne o realitate de nepătruns pentru sfera raţiunii pure. Cu toate acestea, Kant s-a folosit de principiul cauzalităţii ultime, atât în domeniul lumii fenomenale, cât şi în cel al lumii numenale, a lucrului în sine, ca să poată rezolva conflictul ştiinţific dintre *raţiune* şi *sensibilitate*.

În al doilea rând, Kant consideră că argumentul cosmologic poate dovedi cel mult existenţa unui Organizator al lumii, pornind de la lume la Dumnezeu, în mod regresiv, dar nu pe cea de Creator al lumii, pornind de la Dumnezeu la lume, ca şi cum lumea ar fi opera lui Dumnezeu.

Crearea lumii implică existenţa unei Cauze ultime care nu poate fi cunoscută prin ştiinţă, ci numai prin credinţă, căci aparţine lumii numenale, incognoscibilă în sine[45]. Obiecţia lui Kant rămâne însă neîntemeiată, fiindcă rolul argumentului cosmologic nu este cel de a deriva lumea din fiinţa lui Dumnezeu, aşa cum pretindea el, ci să arate, cel mult, că existenţa lumii nu poate fi explicată fără existenţa lui Dumnezeu[46].

Obiecţiile amintite ar putea lăsa impresia, la prima vedere, că filosoful Kant dă dovadă de inconsecven-

---

[44] Prof. I. Gh. Savin, *Existenţa lui Dumnezeu. Probele cosmologică şi teleologică*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1943, p. 57.

[45] *Ibidem*, p. 60.

[46] *Ibidem*, p. 61.

ţă teoretică. Când este vorba de ştiinţă, Kant infirmă propriul lui sistem de gândire şi aplică legea cauzalităţii nu numai în domeniul realităţilor fenomenale, dar şi în cel al realităţilor numenale, din dorinţa de a concilia raţiunea cu sensibilitatea.

Când se tratează despre argumentul cosmologic, Kant rămâne consecvent gândirii lui proprii şi pretinde că Dumnezeu, în calitate de Cauză creatoare, nu poate fi cunoscut pe calea ştiinţei, ci doar pe cea a credinţei. Această atitudine ambiguă este dictată însă de convingerile lui consecvent iluministe, care urmăreau să apere caracterul autonom al raţiunii umane în faţa ingerinţelor religioase din vremea sa. Obiecţiile formulate de Hume şi Kant rămân discutabile.

Legea contingenţei

Ca trăitori în lume, nu vedem şi nu venim în contact decât cu lucruri şi fiinţe trecătoare sau mărginite, care sunt şi nu vor mai fi, pentru că niciuna dintre acestea nu-şi are cauza existenţei în sine şi nici începuturile existenţei lor precare.

Căci ce existenţă în sine poate să aibă o piatră netrebnică din drum, pe care o aruncăm cu piciorul, pasărea care se înalţă în văzduh, viermele care se târăşte în noroi sau peştii care trăiesc în adâncul apelor? Chiar viaţa omului pe pământ este comparată cu floarea câmpului, pentru că rămâne tot atât de trecătoare ca şi aceasta.

De pretutindeni ne întâmpină faptul contingenţei, lipsa de necesitate a existenţei, care ne obligă să căutăm

la nesfârşit, pentru noi şi pentru fiecare lucru sau ființă, un lucru sau o ființă care să fie cauză a existenței.

Omul care străbate această cale lungă poate să ajungă în cele din urmă la existența unei Ființe supreme, Care există prin Sine Însăşi, *ens a se*, şi Se găseşte la originea celor existente. Căci, în caz contrar, nimic din ce există n-ar fi putut să înceapă să existe, dacă cândva n-ar fi existat ceva care să fi avut în sine, în mod necesar, rațiunea suficientă a existenței lui.

Sau, folosind un limbaj scolastic, am putea spune că în lume există numai cauze secundare şi ființe şi lucruri contingente, care presupun o cauză primară şi necesară. În virtutea principiului rațiunii suficiente, lumea cere, în totalitatea ei, o cauză primară, după cum ființele contingente cer o ființă absolut necesară, iar această cauză primară, care este o Ființă absolută şi necesară, pe aceasta o numim *Dumnezeu*[47].

În sprijinul contingenței, pe care o implică argumentul cosmologic, s-a pronunțat şi Toma d'Aquino, care spune că „trebuie să admitem o Ființă necesară prin Sine Însuşi, Care nu-Şi găseşte în altceva cauza necesității Sale, dar care este Cauza altora, şi pe această Cauză o numim cu toții *Dumnezeu*"[48].

La rândul său, filosoful Leibniz, care porneşte pe scara unei gradate continuității a monadelor sale, concepute ca emanații fulgurante dintr-o primă monadă, consideră că aceste monade îşi coordonează existența după voința şi inteligența supremei monade care este Dumnezeu[49].

---

[47] *Ibidem*, p. 27.

[48] *Ibidem*, p. 29.

[49] *Ibidem*, p. 31.

Tot astfel Christian Wolf, discipolul lui Leibniz, susține că „lumea și lucrurile din ea sunt întâmplătoare, căci ele ar fi putut să fie altfel decât sunt. Deci ele sunt contingente în existența lor. Contingentul însă nu-și are în el necesitatea existenței lui, ci într-un temei absolut, care rezidă în afară de el. Acest temei este Dumnezeu”[50].

Obiecția care s-a ridicat împotriva contingenței constă în faptul că depășirea lanțului cauzelor secundare și trecerea spre o cauză primară nu sunt necesare, căci, luate în totalitatea lor, aceste cauze secunde se condiționează reciproc și nu mai au nevoie de postularea unei cauze primare în afară de ele, de altă natură decât cea a lor.

Această formulă a *circuitului cauzelor secundare* e admisă ca un adevăr peremptoriu de cugetarea filosofică modernă, indiferent dacă această cugetare provine din cercurile pozitivismului științific al lui Auguste Comte sau din cele ale evoluționismului idealist al lui Bergson și al lui Le Roy.

Refuzul unora și al altora de a admite existența unei cauze absolute sau imixtiunea supranaturalului în ordinea naturală a existențelor, îi determină pe toți să adopte o atitudine ostilă față de valabilitatea logică a legii contingenței[51].

Această obiecție nu e atât de temeinică pe cât vor să o prezinte susținătorii ei. Oricât s-ar condiționa reciproc cauzele secundare, acestea tot cauze secundare rămân, fiindcă mulțimea cauzelor și chiar totalita-

---

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*, p. 32.

tea lor nu pot schimba calitatea lor, aşa cum remarca Kant însuşi. Chiar dacă o determinare prin cauzele secundare ne-ar putea da explicaţia de fapt a unui complex de fenomene, cerinţa spiritului nostru după o cauză primară, care să ne scoată din cercul cauzelor secundare, rămâne neîmplinită.

Totalitatea cauzelor secundare nu ne poate da cauza primară, după cum totalitatea idioţilor din lume nu ne va oferi vreodată o inteligenţă sclipitoare. Sau, după cum totalitatea statuilor, din marmura cea mai pură şi cu cea mai artistică execuţie din lume, nu ne-ar putea da la iveală o fiinţă cugetătoare.

Oricum am privi această problemă, cantitatea lucrurilor nu poate schimba calitatea lor şi, oricât de multe cauze secundare se vor aduna, ele nu vor înceta de a fi ceea ce sunt: cauze secundare, care îşi cer cauza lor primară[52]. Cu alte cuvinte, am putea spune că pluralitatea cauzelor secundare îşi poate găsi unitatea numai în Dumnezeu, Cel Unul după fiinţă şi întreit în persoane.

În decursul acestei expuneri am întâlnit adesea termeni precum *cauze secunde* şi *Cauză primă*, ultima sintagmă fiind înţeleasă mai mult ca *idee* decât ca *persoană*, aşa cum ne arată Scriptura. Este vorba de un limbaj scolastic, care ar rămâne bun în esenţa lui, dacă n-ar face abstracţie de noţiunea de *persoană*, ca să introducă o prăpastie de netrecut între *Cauza primă* şi *cauzele secunde*, datorită faptului că aceste *cauze secunde* funcţionează independent faţă de *Cauza lor primă* şi conferă lumii văzute un caracter autonom în raport cu Dumnezeu.

[52] *Ibidem*, p. 34.

Din cauza rupturii dintre lumea văzută şi cea nevăzută, provocată de caracterul autonom al lumii văzute, relaţia dintre *Cauza primă* şi *cauzele secunde* se transformă într-un joc intelectual, lipsit de baza lui reală, dată în Logosul etern al Tatălui, prin Care toate au fost făcute (cf. In 1, 1-3), şi în Duhul lui Dumnezeu, Care Se purta peste ape la crearea lumii, aşa cum ne arată Geneza.

Dilema dintre *Cauza primă* şi *cauzele secunde* poate fi depăşită cu adevărat numai atunci când între *Cauza primă* şi *cauzele secunde* se instaurează *energiile necreate*, care introduc relaţii personale între Dumnezeu şi omul care adună în sine creaţia, pentru a depăşi astfel prăpastia filosofică dintre transcendent şi imanent.

Astfel că la baza lumii *contingente* sau *mărginite* se află eternitatea lui Dumnezeu, care cheamă omul şi întreaga creaţie să se împărtăşească de nemurirea Creatorului. *Contingenţa* sau *mărginirea* noastră rezultă din puterea infinităţii divine şi este menită să participe direct la infinitatea Cauzei prime, Care este Dumnezeu-Tatăl, în lumina Logosului, prin Care toate au fost create şi Care a mântuit lumea, prin puterea Duhului Sfânt.

Legea mişcării

Legea mişcării a fost invocată în sprijinul argumentării cosmologice încă din vechime. Ca să dovedească existenţa Divinităţii, Aristotel face apel la legea mişcării existente în lume. Atomii sau aştrii, organismele sau lucrurile neînsufleţite, toate sunt în continuă miş-

care, fie că este vorba de rotaţie sau de translaţie, de atracţie sau de repulsie, de gravitaţie sau de inerţie, de creştere sau descreştere sau de multe altele.

De unde vine însă mişcarea? Răspunsurile sunt diferite. Empedocle, spre exemplu, explica cauza mişcării din lume prin ura sau iubirea dintre elemente. Democrit o atribuia atomilor sau materiei. Stoicii o puneau pe seama fatalităţii divine, iar eleaţii o respingeau din principiu. Aristotel, în schimb, considera că mişcarea se datorează unui *prim impuls* şi *formei pure* a lui Dumnezeu.

Ca formă pură, Dumnezeu nu este supus mişcării, fiindcă mişcarea nu aparţine formei, ci materiei. Mişcarea nu este altceva decât tendinţa materiei către forme noi, şi cu cât forma pe care materia o îmbracă este mai pură, cu atât cantitatea de materie pe care o cuprinde este mai redusă. Acolo unde materia a atins forma ei cea mai înaltă de organizare, devenind o formă pură, nu mai există nici materie şi nici mişcare spre noi forme de organizare. În virtutea acestui fapt, Aristotel înţelege pe Dumnezeu ca forma pură lipsită de mişcare sau *prima mişcare nemişcată* ori *primul mişcător nemişcat* (*proton chinon akiniton*), ca temei metafizic al argumentării lui cosmologice. Pentru Aristotel, Dumnezeu rămâne o *formă pură*.

Toma d'Aquino a preluat de la Aristotel legea mişcării şi a folosit-o în sprijinul argumentării cosmologice a lui Dumnezeu, în sens creştin, dar într-o formă evident scolastică.

„Prima şi cea mai evidentă cale (pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu – *n.n.*), spune el, este aceea care se deduce din mişcare. Căci este sigur şi simţu-

rile o dovedesc, că ceva se mişcă în această lume. Or, tot ce mişcă, prin altceva se mişcă".

„Această (mişcare a unuia de către altul – *n.n.*) nu poate merge însă la infinit, fiindcă astfel nu s-ar mai găsi nicăieri primul producător de mişcare (primul motor) şi în consecinţă nici toate celelalte mişcări".

„De aceea este necesar să se ajungă la un prim motor, care el însuşi să nu mai fie mişcat de nimeni altul şi prin care noi toţi înţelegem pe Dumnezeu".

Toma d'Aquino ţine să precizeze însă că „primul motor" rămâne permanent în „stare de act", ca să le poată mişca pe toate celelalte, din starea lor de „potenţă" în cea de „act". Astfel, în măsura în care Dumnezeu este gândit ca „formă pură", trebuie înţeles, în acelaşi timp, şi ca *actus purus*[53].

Legea mişcării, expusă în termeni filosofici, care fac abstracţie de noţiunea de *persoană*, are caracter ambiguu. Pe de o parte, ea poate fi invocată în sprijinul acelui *prim motor nemişcat*, de care vorbea Aristotel sau Toma d'Aquino, dar şi împotriva ei, aşa cum procedează materialiştii, care socotesc că mişcarea constituie o calitate a materiei cu caracter veşnic.

În vederea acestui scop, materialiştii fac apel la *legea inerţiei* şi la *legea constanţei*. *Legea inerţiei* arată că niciun corp nu se mişcă din starea lui de repaus fără o cauză exterioară, în chip mecanic, iar *legea constanţei* consideră că energia este cauza interioară a mişcării, cu caracter constant sau etern, în mod dinamic.

Cu ajutorul acestor legi, materialiştii pretind că ar fi inutil să mai căutăm o cauză a mişcării în afară de

---

[53] *Ibidem*, p. 11.

lume şi să renunţăm la Dumnezeu ca *primul motor nemişcat*, fiindcă mişcarea constituie o însuşire inerentă a materiei.

În alţi termeni, am putea spune că teoria materialistă, cu privire la caracterul etern al mişcării, ilustrează doar legea conservării materiei, pusă în circulaţie de Lavoisier: „În lume nu se pierde nimic, nimic nu se creează, ci totul se transformă".

Iată însă că alături de *legea energiei constante* există şi o *lege* a *entropiei*, care caută să dovedească contrariul. Această lege, care a fost descoperită de fizicianul Clausius şi formulată de W. Thomson, susţine că, deşi cuantumul energiei din lume rămâne mereu acelaşi, există totuşi o creştere periculoasă a coeficientului de energie calorică în detrimentul celorlalte forme de energie, cu consecinţe extrem de periculoase, fiindcă este vorba de *efectul de seră*, pe care îl cunoaştem astăzi şi care are drept consecinţă o pierdere de energie, ca şi cum lumea ar putea să aibă un sfârşit[54].

Astfel, legea mişcării în general, care se bazează pe caracterul constant al energiei în univers, dar şi pe cel al pierderii de energie, cum se desprinde din legea entropiei, are caracter relativ. Pe de o parte, ea poate fi invocată de materialişti împotriva existenţei lui Dumnezeu, fiindcă mişcarea ar constitui o însuşire imanentă şi eternă a materiei, în sens panteist, iar, pe de altă parte, ea poate fi invocată în calitate de cauză transcendentă şi mecanică a mişcării din lume, în sens deist.

Cum se explică însă caracterul relativ al legii mişcării şi al tuturor legilor naturale, care fac obiectul

---

[54] Pr. Prof. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 48.

științei? Profesorul Savin constată că „știința pozitivă nu poate admite ideea de *primum movens* din cauză că respinge supranaturalul, pentru un motiv foarte clar. Dacă ar accepta supranaturalul, știința ar înceta de a mai fi știință[55].

În realitate, cauzele acestei respingeri a *supranaturalului* de către știință sunt mai adânci. Este vorba de o reacție împotriva unui creștinism care a căutat să facă apel la *dogme*, lipsite de bază biblică, care a opus *nemișcarea lui Dumnezeu mișcării lumii*, prezentând pe Dumnezeu ca simplu *motor nemișcat*, iar lumea ca realitate autonomă „care se rotește în jurul soarelui".

Considerații teologice ortodoxe

Mai întâi trebuie subliniat faptul că Dumnezeu nu este numai substanță nemișcată, ci este și persoană divină, Care rămâne atât dreaptă, cât și iubitoare față de om. Scriptura ne arată că Dumnezeu n-a rămas indiferent față de drama căderii omului, ci a coborât la om ca să-l izbăvească de sub osânda păcatului și a morții. Potrivit Scripturii aflăm că *„Dumnezeu atât a iubit lumea, încât pe Fiul Său Unul Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică"* (In 3, 16).

În al doilea rând, Fiul lui Dumnezeu, ca Logos, coboară în lume, fiindcă lumea dispune de o raționalitate interioară (reflex al rațiunilor divine) care face posibilă întruparea Fiului. Sfântul Atanasie cel Mare spune despre Cuvântul Tatălui că, „întrupându-Se ca

[55] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 24.

om, adună în Sine rațiunile generale și particulare ale lucrurilor. Nu le adună în Sine printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci prin faptul că le umple de iubire și de pace reciprocă. Hristos văzut ca Rațiune și Iubire unificatoare a tuturor este El Însuși Biserica".

În al treilea rând, lumea se luminează în relația sa ontologică cu Dumnezeu, Care este sensul ei suprem. Lumea e deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărțită de El nici în esența ei, nici în sensul ei. Sensul lumii e implicat în sensul lui Dumnezeu. Raționalitatea lumii își descoperă un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman, care e conștientă și inepuizabil de bogată, fără să constituie o repetare monotonă. Numai în om raționalitatea cu infinite virtualități ale naturii capătă un sens sau ajunge la o mai deplină împlinire a ei. Lumea ca natură se dovedește o realitate unitară rațională existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru dezvoltarea spirituală a omului și a umanității. După Părinții bisericești, *toate lucrurile își au rațiunile lor în Logosul dumnezeiesc sau în Rațiunea supremă, Care, deși rămâne nemișcată, le susține și le mișcă pe toate prin energiile divine, nedespărțite de Tatăl și de Duhul Sfânt.*

Diferența dintre considerațiile cosmologice privind cele trei legi amintite mai sus (a cauzalității, a contingenței și a mișcării) și considerațiile ortodoxe asupra aceluiași subiect este evidentă. Dacă, în primul caz, legile amintite pun în evidență legătura exterioară dintre Divinitate și lumea naturală, fapt care explică caracterul ei autonom, în cel de-al doilea caz descoperim legătura interioară a creației cu

Dumnezeu și prezența lui Dumnezeu în creație, în mod teonom, pe calea energiilor necreate, care se oglindesc în raționalitatea lumii văzute și nevăzute. Acesta este motivul pentru care creștinismul răsăritean militează pentru transfigurarea creației, în timp ce creștinismul apusean oscilează între sacralizarea lumii și secularizarea ei.

ARGUMENTUL TELEOLOGIC

Specificul argumentului

Străduința omului pentru cunoașterea lumii și a vieții s-a manifestat totdeauna în două direcții. Pe de o parte, omul a căutat să cunoască, cu ajutorul rațiunii, cauzele diferitelor fenomene care se petrec în jurul său, în virtutea legii cauzalității, iar, pe de altă parte, să afle scopul pentru care se produc aceste fenomene, datorită legii *finalității.*

În timp ce argumentul cosmologic se prevalează de legea cauzalității, argumentul teleologic are în vedere legea *finalității.* Argumentul teleologic caută să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la ordinea, armonia și finalitatea existente în lume[56].

Ordinea și finalitatea sunt două noțiuni care se sprijină reciproc, fiindcă nu poate exista ordine fără finalitate și nici finalitate fără ordine.

Denumirea argumentului vine de la cuvântul grecesc *telos* (scop) și constituie argumentul formulat și utilizat cu predilecție de filosofia antică, dar și de cea

[56] Pr. Prof. Isidor Todoran și Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 50.

creştină, de la începutul ei. În filosofia zzinat frumuseţii şi armoniei din lume, de origine divină, pe care îl descoperim în cuvintele inspirate ale Psalmistului: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria"* (Ps. 18, 1).

Revelaţia naturală şi cea supranaturală au constituit pentru Părinţii bisericeşti o puternică motivare pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu şi a permanentei Sale prezenţe în lume, pe temeiul armoniei şi al finalităţii întregii creaţii.

E drept că primii scriitori creştini nu s-au ocupat în chip deosebit de problema existenţei lui Dumnezeu, aşa cum se procedează astăzi. Pentru Apologeţi, ca şi pentru Părinţii bisericeşti, ca Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz sau Sfântul Maxim Mărturisitorul, problema capitală era cea a lui Iisus Hristos ca *Logos*, în raport cu Sfânta Treime şi cu lumea creată de El.

Existenţa lui Dumnezeu era socotită ca o realitate dată cu anticipaţie şi de la sine înţeleasă. Atenţia lor se îndrepta spre ordinea şi finalitatea din lume, care constituiau pentru ei calea cea mai sigură pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Astăzi, argumentul teleologic poate fi interpretat în trei direcţii principale.

Teoria idealistă

În epoca antică, Părinţii bisericeşti căutau să explice ordinea şi finalitatea cosmosului în lumina Logosului etern al Tatălui, prin Care toate au fost create şi conduse spre scopul lor final, fiindcă existenţa lui Dumnezeu şi a ordinii voite de El era dată cu anticipaţie.

În epoca modernă lucrurile se schimbă radical, din cauză că moderniştii[57] refuză să accepte atât ordinea, cât şi finalitatea din lume, aşa cum au fost ele voite de Dumnezeu, cât şi pe Dumnezeu Însuşi, în calitate de Autor al ordinii şi al finalităţii din univers.

Ruptura dintre lumea spirituală a lui Dumnezeu şi cea reală a omului, provocată de autonomia lumii naturale, constituie o infirmare a Revelaţiei divine şi a transformat argumentul teleologic în obiect de controversă între ştiinţă şi teologie.

Moderniştii nu neagă nici ordinea şi nici finalitatea lumii, fiindcă ar însemna să conteste realitatea ca atare. Cu toate acestea, ei caută să înlocuiască ordinea voită de Dumnezeu cu o ordine voită de om. Avea dreptate filosoful Schelling când spunea că una dintre consecinţele păcatului lui Adam constă în faptul că omul nu vrea să accepte lumea aşa cum a fost creată, ci să trăiască cu iluzia unei lumi concepute de el.

Cea mai bună dovadă a acestui fapt o constituie teoria idealistă a finalităţii, elaborată de Immanuel Kant, cunoscutul filosof german. Pe de o parte, el consideră argumentul teleologic „ca pe cel mai vechi, cel mai puternic, cel mai corespunzător dintre toate

---

[57] Există două categorii de teorii cu privire la finalitatea lumii. Unele sunt idealiste, ca teoria lui Kant, Bergson sau Le Roy, care socotesc că ordinea şi finalitatea lumii sunt rezultatul gândirii, intuiţiei sau a imaginaţiei noastre, iar altele au caracter materialist şi pun accentul pe determinism, pe hazard sau pe evoluţionism. Noi ne-am oprit la ultimele două, adică la teoriile care sunt legate de *hazard* sau de *evoluţionism*, fiindcă acestea rămân cele mai răspândite în cultura europeană. Aceste teorii sunt expuse în lucrarea profesorului I. Gh. Savin, *Apologetica*, vol. II, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1943.

cu mintea omenească, şi care, în tot timpul, merită respect. Lumea ne oferă o atât de impunătoare privelişte ca varietate, ordine, finalitate, frumuseţe, încât graiul este neputincios să exprime impresia în faţa acestei grandioase minunăţii!"

Cu alte cuvinte, filosoful german admiră ca nimeni altul ordinea şi finalitatea din univers. Pe de altă parte, *Kant transpune categoriile gândirii, de spaţiu, timp sau cauzalitate, de la nivelul Raţiunii divine la cel al raţiune umane*[58] *şi consideră că intelectul uman are caracter autonom şi constituie izvor al legilor naturale*[59].

Cu toată credinţa lui în ordinea universală, Kant este convins că legile naturale nu rezidă în natură ca atare, în mod real, ci sunt dependente de mintea omului, în mod ideal. După opinia sa, omul poate cunoaşte lumea fenomenală sau sensibilă, dar nu poate cunoaşte lumea numenală sau inteligibilă.

Din acest cauză, el face abstracţie atât de Raţiunea supremă, Care este Logosul divin, dar şi de raţionalitatea creaţiei, fiindcă raţiunea nu exclude legile din natură, ci caută să impună naturii propriile ei legi.

Pe această cale, Kant face abstracţie de baza obiectivă a legilor naturale, care se află la temelia argumentelor raţionale şi se prezintă drept *demolatorul* argumentelor referitoare la Dumnezeu. Este adevărat că filosoful german a pus accentul pe *autonomia* raţiunii umane, ca să-şi manifeste astfel opoziţia faţă de mentalitatea religioasă medievală, care constituia o frână în calea liberului exerciţiu al raţiunii umane.

---

[58] Thomas W. Torrence, *Senso delo divino e la scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1992, p. 43.

[59] *Ibidem*, p. 118.

Lozinca lui, care a devenit lozinca iluminismului, a fost: *aude sapere*, adică: *îndrăzneşte să cunoşti*. Dar filosofia kantiană, care a pus bazele ştiinţei moderne, a deschis totodată şi calea tuturor teoriilor care au confruntat cultura şi teologia europene, referitoare la ordinea şi finalitatea universului.

Teoria hazardului

Există însă şi numeroase teorii care au căutat să demonstreze, în sensul afirmaţiilor anterioare, când am tratat despre teoria idealistă, lipsa de ordine şi de finalitate a lumii.

Una dintre ele este teoria hazardului, care respinge finalitatea lumii pe motiv că n-ar exista o ordine prestabilită de Dumnezeu în vederea acestui scop. Ordinea universală nu s-ar datora lui Dumnezeu, ca Raţiune supremă, ci hazardului sau întâmplării, datorită caracterului autonom al lumii naturale.

Tot ce ni se pare nouă ca ordine şi armonie e sau o simplă închipuire a noastră, sau, dacă există o ordine, ea se datorează hazardului, care a făcut să se nască această ordine şi legile ei, din golul lipsit de ordine şi legi. Privită de pe malul mării, zbaterea ritmică a valurilor sau undelor ne dă impresia unor legi permanente ale vieţii, atunci când acestea nu sunt decât *rezultatul ciocnirilor din sânul masei anarhic frământate*[60].

Acesta este motivul pentru care se pretinde, de la Democrit şi până la Haeckel, că la baza ordinii uni-

---

[60] A.D. Sertillanges, *Dieu ou rien?*, vol. 1, p. 34, *apud* Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 97.

versale nu s-ar afla ordinea voită de Dumnezeu, ci ordinea reieşită din ciocnirea întâmplătoare a atomilor.

Din cauza mişcării lor înclinate – faimosul *clinomen* al lui Democrit –, atomii, de mărimi diferite, ar fi început să se ciocnească întâmplător între ei şi să dea naştere unei ordini nestabile la început, dar care s-a stabilizat cu vremea, sub forma concretă a ordinii şi armoniei permanente pe care o întâlnim în univers. Se lasă astfel impresia că ordinea finală a cosmosului este rezultatul unei dezordini iniţiale, ca şi cum *ordinea* ar proveni din *dezordine*.

Pornind de la o astfel de premisă, Heraclit, supranumit *filosoful sumbru*, susţinea la vremea sa că „războiul este tatăl tuturor lucrurilor", fiindcă la temelia cosmosului nu s-ar afla armonia, ci războiul dintre stihiile lumii.

La rândul său, Epicur, care punea sensul vieţii şi al existenţei umane în plăcerea fizică, condamna pe zeii care au făcut lumea, fiindcă aceştia şi-ar fi rezervat plăcerea pentru ei, iar pentru oameni ar fi rezervat numai dureri şi nenorociri. Lumea nu este decât un complex de mizerii şi dureri, de boli, cruzime, cataclisme, epidemii, măceluri, războaie şi moarte.

Şi, chiar dacă lumea a fost făcută de zei, spunea Lucreţiu, aceştia nu se îngrijesc de ea şi nici n-au conceput-o după un plan armonic inventat de ei, astfel că este lipsit de sens să cauţi un plan sau o finalitate a ei.

După cum se observă, filosofii antici contestau ordinea şi finalitatea lumii, fără să conteste şi *zeii* ca atare, datorită caracterului panteist al concepţiei lor religioase.

Filosofii antici vedeau lumea clădită pe două principii contrare, unul bun şi altul rău, care se confruntau la

nesfârşit între ele, fără nicio finalitate, conferind istoriei un caracter ciclic, bazat pe principiul stelar al veşnicei reîntoarceri. Datorită acestui principiu, care se opunea ideii de progres eshatologic istoric sau linear, adus de creştinism, *panteismul* a împiedicat omul, milenii întregi, să evolueze din punct de vedere social, ştiinţific sau tehnic.

Natura întreagă avea caracter sacru şi omul se temea să acţioneze asupra ei ca să n-o profaneze. Creştinismul a arătat că *natura nici nu se confundă cu Dumnezeu*, dar nici nu este rea în esenţa ei, fiindcă răul nu ţine de fiinţa creaţiei, ci de voinţa omului. Omul poate acţiona asupra naturii în sens bun sau rău, spre folosul sau în detrimentul său, aşa cum constatăm astăzi, mai mult ca niciodată.

Căci cataclismele naturale sunt provocate adesea de dezordinea pe care omul a introdus-o în creaţie, din pricina răului moral. Poluarea la care este supusă planeta noastră, din cauza exploatării iresponsabile a resurselor naturale, în scopuri comerciale, militare sau hedoniste, a avut ca urmare încălzirea climei (efectul de seră) şi izbucnirea unor calamităţi distrugătoare, ca incendii, inundaţii, uragane, alunecări masive de teren şi multe altele. Toate s-au soldat cu suferinţe grele, cu pierderi numeroase de vieţi omeneşti şi cu pagube materiale considerabile.

În epoca modernă, Darwin, influenţat de filosofia kantiană, care aşază raţiunea umană în locul Raţiunii supreme, susţine că în lume nu există ordine şi armonie care să vină de la Dumnezeu. „Căci, dacă s-ar părea că universul, spune el, luat în ansamblul lui, vădeşte urme evidente ale unei inteligenţe ordonatoare,

luată în detaliu, această imagine se pierde şi ne găsim în prezenţa unor elemente în conflict, care se organizează prin însuşi acest conflict"[61].

De aceea, Darwin transpune ciocnirea dintre atomi, din lumea fizică, de care vorbea Democrit, în lupta pentru supravieţuire dintre vieţuitoarele din lumea biologică.

„Lupta animalelor contra vieţuitoarelor de altă specie, care le servesc drept hrană, spune Darwin, ca şi lupta împotriva celor cărora le pot cădea ele însele pradă, sau lupta indivizilor din aceeaşi specie pentru locul de la banchetul vieţii"[62], toate sunt exemple ale luptei pentru supravieţuire.

Afirmaţiile lui Darwin, ca şi cele ale lui Democrit, amintite mai sus, sunt considerate de modernişti ca dovezi în favoarea unei ordini, care se constituie ea însăşi, ca atare, prin ciocniri sau conflicte neprevăzute, care ţin de domeniul hazardului. *Universul nu mai este organizat de Dumnezeu, ci se organizează prin el însuşi, datorită conflictului şi hazardului.*

Au existat numeroase voci care au combătut teoria hazardului[63], dar vocea cea mai autorizată o reprezin-

[61] *Ibidem*, p. 102.

[62] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 150.

[63] Teoria simplistă a lui Democrit, în metafizica ei materialistă, a întâmpinat de la început revolta bunului simţ. La vremea sa, Aristotel ironiza pe aceşti înaintaşi ai săi, numindu-i „filosofi ai nopţii", întrucât făceau să apară din întuneric sau din dezordine şi haos ordinea existentă în lume. Existenţa ordinii şi armoniei a constituit din vechime un argument puternic pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu ca *Raţiune supremă* sau *Inteligenţă divină*. Căci numai o astfel de Fiinţă putea să creeze şi să guverneze ordinea şi armonia existente în lume, pe care vechii elini au

tă ştiinţa contemporană. Căci după ce a pătruns mai adânc în taina universului, ştiinţa depăşeşte *ideea de hazard* şi începe să bată la porţile transcendenţei divine. Legile probabilităţii au arătat că ordinatoarele, programate să verifice teoria hazardului, ar fi trebuit să calculeze timp de miliarde de miliarde de ani, adică o perioadă aproape infinită, ca să dea la iveală o combinaţie de numere comparabile cu cele care au permis apariţia universului şi a vieţii în urmă cu 16 miliarde de ani. Altfel spus, probabilitatea matematică, pentru ca universul să-şi aibă originea în hazard, este practic nulă[64].

Dar, şi mai concret, fizica nouă arată că, în cazul în care forţa de gravitaţie ar fi fost un pic mai slabă decât ar fi trebuit, atunci când s-a format universul, norii primari de hidrogen nu s-ar fi condensat niciodată, ca să atingă pragul critic al fuziunii nucleare, iar stelele nu s-ar fi aprins niciodată.

N-am fi fost mai fericiţi în caz contrar, căci o forţă de gravitaţie mai puternică ar fi provocat o adevărată ambalare a reacţiilor nucleare, astfel că stelele ar fi putut muri atât de repede, după ce s-ar fi aprins cu

---

numit-o *cosmos* (podoabă). Această ordine atât de evidentă din univers l-a determinat pe Bergson să declare că „lumea pare mai degrabă o cugetare în acţiune decât o maşinărie în mers", aşa cum era concepută în vremea sa. Iar Laplace însuşi, care s-a încumetat să-i spună lui Napoleon că „n-a avut nevoie de prezenţa lui Dumnezeu în explicarea sistemului său", recunoaşte totuşi că „mişcările de rotaţie şi translaţie, după care se conduc corpurile cereşti, nu pot fi rezultatul întâmplării, ci cu o probabilitate de două sute de miliarde, aproximativ, ele au o cauză primară, care le-a dirijat în mersul lor".

[64] Jean Guitton, *op. cit.*, p. 56.

intensitate sporită, încât viața n-ar fi avut timp să se dezvolte pe pământ.

Concluzia este mereu aceeași: oricare ar fi parametrii considerați, dacă li se modifică valoarea oricât de puțin, suprimăm orice șansă de apariție a vieții. Constantele fundamentale ale naturii și condițiile inițiale care au permis apariția vieții par să fie reglate cu o precizie uimitoare[65].

Astfel, „la originea lumii nu există evenimente întâmplătoare, hazardul, ci o condiție cu mult superioară tuturor celor pe care le putem imagina: ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ea, ordinea, se află acolo, eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă"[66].

Mai mult chiar, un specialist în domeniu ne spune că „fizica actuală merge într-o direcție total deosebită față de fizica mecanicistă a secolelor trecute. Începând cu anii '70 se înregistrează o tendință a științelor experimentale care manifestă o înclinație surprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale și a descoperirilor la un *Logos* sau la o *Rațiune superioară*, care își face simțite efectele în lume.

Marii cercetători de la Princeton și de la Pasadena, ca și din alte centre cunoscute în lume, care studiază constituția interioară a cosmosului, consideră că universul postulează existența unei raționalități superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de

---

[65] *Ibidem*, p. 55.

[66] *Ibidem*, p. 57.

pozitivism, de negare a oricărei metafizici şi a oricărei teologii, care îndrăznesc să afirme în mod public că ştiinţa conduce la credinţa într-o *„Inteligenţă organizatoare a lumii"*.

Ordinea nu poate apărea din dezordine, la întâmplare sau prin hazard, ci ea este rezultatul lucrării lui Dumnezeu, ca Inteligenţă personală organizatoare a lumii, Care a gândit-o din eternitate şi a realizat-o cu precizie uimitoare, la începutul timpului.

Cu peste un mileniu şi jumătate în urmă Sfântul Atanasie cel Mare se exprima în cuvinte asemănătoare despre ordinea armonioasă a creaţiei, cu originea ei în Logosul etern, Care le mişcă pe toate cele create prin El, spre ţinta lor finală, după bunăvoinţa Tatălui ceresc.

Iată un text cu totul remarcabil al strălucitului Părinte alexandrin: „Acelaşi Cuvânt atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni, *alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială armonioasă a ei,* El Însuşi rămânând nemişcat, *dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui*".

Ca să pună în evidenţă caracterul simfonic al lumii văzute şi nevăzute, Sfântul Atanasie spune că Dumnezeu poartă întreaga creaţie ca pe o liră, că rămâne transcendent creaţiei după fiinţă, dar este şi imanent ei, după lucrare, şi că îmbrăţişează întreaga creaţie în mod armonios în Logosul Său etern. Astfel, *atât teologia, cât şi ştiinţa se întâlnesc astăzi pentru a infirma teoria hazardului* – soluţie iraţională, venită din partea unor minţi pretins *raţionale* – şi pentru a sublinia că la baza ordinii

şi a finalităţii din lume se află înţelepciunea lui Dumnezeu, Care a gândit lumea „cu precizie uimitoare".

Teoria evoluţiei

O altă teorie îndreptată împotriva finalităţii existente în lume este cea a evoluţiei, care susţine că ordinea şi finalitatea din lume n-ar fi opera unei *Inteligenţe* sau *Voinţe divine*, ci rezultatul unei evoluţii lente şi îndelungate a materiei şi a forţelor inerente ei.

Scopurile din natură sunt simple iluzii ale noastre, pentru că natura nu are scopuri. Natura evoluează neîncetat şi numai anumite momente ale acestei evoluţii pot fi considerate ca scopuri deja atinse sau care urmează să fie atinse în viitor. Nu se poate vorbi de scopuri preexistente în lume, ci doar de adaptare a materiei şi a vieţii la anumite cerinţe ale mediului.

Adaptarea şi formarea organelor sunt rezultatul unei serii de adaptări accidentale între mediu şi vieţuitoare, care n-au urmărit, intenţionat, realizarea vreunui scop anume[67]. Întreaga ordine din lume s-a format etapă cu etapă, datorită unei evoluţii lente şi progresive a materiei, cu concursul legilor şi forţelor inerente ei. Datorită acestui fapt se poate vorbi cel mult de o *finalitate inconştientă*, care rămâne inerentă materiei, dar în niciun caz despre *un plan conştient de organizare a materiei*, în vederea unor scopuri urmărite de o fiinţă sau forţă care se plasează în afara ei.

La baza acestei teorii Darwin aşază nu numai lupta pentru existenţă, la care ne-am referit anterior, ci şi *selecţia naturală*. Lupta pentru existenţă, spune el, impu-

[67] Prof. I. Gh. Savin, *op. cit.*, p. 150.

ne o selecționare a exemplarelor celor mai bine înzestrate, care izbutesc să trăiască în detrimentul celor mai slabe, sortite să piară. Selecția naturală este rezultatul unui proces lent, neîntrerupt și îndelungat, care acumulează micile variațiuni și duce la transformarea inevitabilă a unor forme în altele și deci a unor specii în alte specii, mai apte și mai bine dotate pentru viață.

Principiul conducător al selecției naturale ar fi acela că natura nu face salturi[68]. Darwin a trecut însă cu vederea câteva lucruri:

a) nu sunt exemplarele cele mai puternice și cele mai bine dotate pentru viață cele care au biruit, ci adesea cele mai mici și mai slabe. Cum se explică faptul că a dispărut mamutul și a rămas furnica?

b) specia refuză să-și depășească limitele ei. Aceasta poate varia, în cadrul limitelor sale, dar nu le poate depăși vreodată, căci depășirea lor atrage după sine sterilitatea[69];

c) evoluția nu se realizează printr-un proces continuu, ci prin salturi, care au încetat odată cu apariția omului, fiindcă se tratează despre un proces care a avut loc odată pentru totdeauna, prin intervenția lui Dumnezeu.

Jacques Monod, înfocat partizan al hazardului, a transpus aceste conflicte de la nivelul atomilor, plantelor sau viețuitoarelor, la cel al genelor umane, fără să ia în considerare faptul că știința nu mai poate explica ordinea din lumea atomică sau subatomică, fără postulatul unei *Cauze* sau al unei *Rațiuni* transcendente lumii[70].

---

[68] *Ibidem*, p. 151.
[69] *Ibidem*, p. 157.
[70] *Ibidem*, p. 178.

În sprijinul teoriei lui Darwin, moderniştii au început să facă apel însă şi la anumite exemple luate din lumea vieţuitoarelor, care, prin disproporţia lor, prin carenţele lor sau prin inutilitatea lor ar constitui tot atâtea dovezi în favoarea hazardului.

În acest scop, ei se referă la enormele cetacee fără dinţi şi cu gâtul strâmt, care abia se mai pot hrăni, la cornul rinocerului, plasat respingător deasupra gurii lui sau la apendicele omului, care, pe lângă faptul că este inutil, poate deveni extrem de periculos atunci când se inflamează şi nu este extirpat la timp.

Dar disproporţia estetică dintre gâtul strâmt al cetaceelor şi gabaritul lor enorm nu le împiedică pe acestea să se hrănească corespunzător şi să vieţuiască de milenii în mediul lor natural. Cornul rinocerului pare dizgraţios sau respingător, ca şi capul hipopotamului, dar acest corn constituie o armă eficace de apărare pentru el. Apoi apendicele nu este atât de inutil sau pe cât pare la prima vedere, pentru că produce un lichid alcalin necesar digestiei[71].

Darwin recunoaşte că aspectele de conflict pe care le întâlnim la diferite niveluri ale naturii sunt rezultatul unei concepţii analitice, care ia în considerare *partea* şi face abstracţie de *întreg*. Dacă părţile sunt interpretate în viziunea de ansamblu a întregului, atunci părţile nu se mai găsesc în conflict, ci se armonizează reciproc.

Sfântul Atanasie cel Mare spune că Dumnezeu le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte (frigul cu căldura sau lumina cu întunericul) şi numai astfel creează ordinea armonioasă a întregii creaţii.

---

[71] *Ibidem*, p. 195.

Darwin priveşte în mod deliberat numai la conflictul dintre părţi, ca să poată respinge finalitatea prestabilită a lumii de către Dumnezeu, dar *face abstracţie de frumuseţea şi armonia lumii, care e dovadă a finalităţii universale şi motiv de inspiraţie artistică, literară sau filosofică.* Marii artişti ai tuturor timpurilor au creat opere nemuritoare, inspirându-se tocmai din frumuseţea şi armonia universului, pe care grecii l-au numit *cosmos*, adică *podoabă* sau *frumuseţe*.

Cu toate că evoluţionismul s-a inspirat din referatul biblic asupra creaţiei, căci nu există evoluţia vieţii pe pământ unde nu există ideea de creaţie, totuşi lasă nerezolvate o serie de probleme fundamentale. Iată câteva dintre ele: De unde şi cum a rezultat viaţa? De unde provin legile care guvernează evoluţia? Către ce scop se îndreaptă evoluţia?[72]

Evoluţionismul nu are răspunsuri la aceste întrebări, fiindcă nu poate constitui în esenţa lui un principiu explicativ sau o forţă creatoare, ci rămâne o simplă expunere de fapte sau o istorie care caută să prezinte modul în care s-au desfăşurat, etapă după etapă, diferitele înfăţişări ale universului, în decursul vremii. Evoluţia universului nu poate crea ordinea universală, după cum istoria unei ţări nu poate crea ţara ca atare. A trebuit să existe mai întâi ordinea din univers, la care se referă chiar şi evoluţionismul în felul său, pentru ca numai apoi să existe şi o istorie a modului în care s-a desfăşurat creaţia lumii[73].

Teoria evoluţiei face o confuzie voită între principiul creator al finalităţii lumii şi etapele de desfăşu-

---

[72] *Ibidem*, p. 114.
[73] *Ibidem*, p. 127.

rare ale finalității, ca să poată eluda existența Celui care a creat ordinea și finalitatea lumii.

Considerații teologice ortodoxe

Teologia răsăriteană consideră și ea că există o finalitate inerentă cosmosului, dar această finalitate nu se mișcă prin forțe inerente materiei, în mod autonom, fără Dumnezeu, ci este mișcată de Dumnezeul personal Care a creat-o, pentru că Dumnezeu rămâne prezent în lume prin Duhul Sfânt, Care Se purta peste ape (cf. Gen. 1, 2).

Sfântul Maxim consideră că existența unei finalități a cosmosului, care se mișcă sau evoluează prin ea însăși, ar fi o absurditate, căci nimic nu se mișcă din cele ce se mișcă, în vreun mod, fără Cauza lor ultimă.

„Începutul a toată mișcarea naturală este facerea celor ce se mișcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Scopul final al facerii naturale a celor făcute este stabilitatea sau infinitatea, unde încetează toată mișcarea celor ce se mișcă, căci tot Dumnezeu este Cel care hotărnicește toată mișcarea. *Deci începutul și sfârșitul a toată facerea și mișcarea este Dumnezeu, întrucât toate au fost făcute de El și prin El se mișcă și se opresc toate*"[74].

Minucius Felix, apologet creștin, spune lui Caecilius Natalus, filosof sceptic, că: „oamenii care socotesc că acest univers, admirabil întocmit, nu ar fi zidit de Rațiunea dumnezeiască, ci s-a format din anumite părți unite între ele fără niciun scop, nu au nici minte,

---

[74] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* Partea întâia, colecția *PSB*, vol. 80, Ed. IBMBOR, 1983, p. 179.

nici cunoaştere şi nici ochi. Într-adevăr, dacă vei ridica privirea la cer şi vei vedea cele ce se află sub cer şi cerul însuşi, ar putea să fie oare ceva mai clar şi mai sigur decât adevărul că există o Fiinţă cu raţiune supremă, care pătrunde, mişcă, conservă şi conduce toată natura? Priveşte noaptea, când cerul este împodobit cu stele, sau ziua, când străluceşte de razele luminoase ale soarelui, şi vei afla că cerul este ţinut într-un admirabil şi divin echilibru de către Supremul lui Ocârmuitor. Atunci când la intrarea într-o casă oarecare, unde vezi gust, ordine, frumuseţe, te gândeşti de îndată că o asemenea casă este condusă de un stăpân, care este cu mult superior lucrurilor din ea, socoteşte şi acum, în casa acestei lumi, când priveşti la cer şi la pământ şi descoperi îngrijire, ordine şi lege, că există un Stăpân al ei, Dumnezeu Domnul şi Tatăl tuturor".

Argumentul teleologic îşi descoperă însă adevărata lui valoare numai în lumina marii cuvântări eshatologice a Mântuitorului, Care ne arată că „trupul înviat al lui Hristos va umple lumea şi o va copleşi. Această prefacere a creaţiei în Duh va conferi lumii o frumuseţe negrăită. Faţa luminoasă a lui Hristos va lumina pe toţi şi pe toate. Lucrurile nu vor mai apărea ca independente de persoane, ci ca mediu de manifestare al iubirii lui Hristos şi al persoanelor îngereşti şi omeneşti, într-un personalism al comuniunii desăvârşite. Chipul lumii noi va fi rezultatul evenimentului de supremă putere al Cincizecimii universale, iar strălucirea Taborului se va extinde asupra lumii întregi, ca Tabor generalizat. Lumea întreagă va deveni o uriaşă şi sublimă operă de artă". Este vorba de *cerul* şi *pământul nou* din Împărăţia veşnică a lui Dumnezeu.

ARGUMENTUL MORAL

Specificul argumentului

Alături de viața biologică a oamenilor, se poate constata și o viață morală a lor, căci indiferent de timpul, locul sau societatea în care trăiesc, oamenii s-au conformat anumitor principii, norme sau legi morale, obiceiuri sau datini, care se reflectă în propria lor conștiință, ca for interior care le permite să aleagă între bine și rău, drept și nedrept, permis și nepermis, având permanent convingerea că binele trebuie săvârșit, iar răul trebuie evitat.

Și indiferent dacă acestor prescripții morale li se atribuie o origine religioasă, cum e cazul mai ales în societățile primitive, sau dacă sunt considerate ca provenind de la societate, esențialul este că aceste prescripții, care sunt respectate și ascultate în general, exercită în conștiința omului un fel de necesitate sau constrângere inerentă, pentru ca omul să-și conformeze viața potrivit acestor prevederi.

Am putea spune că ordinea morală se bazează pe *legea morală* și pe *conștiința morală,* pe care le vom analiza pe rând în cele ce urmează.

Legea morală

Această *lege morală* a fost atestată încă din vechime. Filosoful Zenon susținea, spre exemplu, că legea morală aparține rațiunii divine, lui Zeus, care pătrunde toate, iar Cicero o considera că este adevărata lege, rațiunea cea dreaptă, care se află în concordanță cu natura și pe care o întâlnim la toți oamenii, dato-

rită caracterului ei constant şi veşnic, care a fost dată omului de Creatorul lui: „A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înţelepţi, scrie el, că legea morală nu e ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva etern, după care trebuie să se conducă lumea. Ultima temelie e doar Dumnezeu, Care porunceşte şi opreşte, şi această lege este atât de veche ca Duhul lui Dumnezeu Însuşi"[75].

Din punct de vedere creştin, legea morală nu are numai caracter obiectiv sau formal, ci şi caracter subiectiv şi spiritual, pentru că este vorba de legea morală naturală care a fost împărtăşită omului prin actul creaţiei.

Sfântul Apostol Pavel se referă la ea în cuvinte memorabile, spunând că această lege este *„înscrisă în inima omului"* (Rom. 2, 14) şi o întâlnim ca atare la toţi oamenii, chiar şi la cei care sunt lipsiţi de oricare altă lege, fiindcă are caracter indispensabil naturii omeneşti.

Se poate spune că *legea morală naturală* este înnăscută în firea omului, dar nu sub forma clară, din cauza păcatului care a umbrit-o ca atare, ci ca o predispoziţie sufletească, pe care omul trebuie să o dezvolte prin educaţie, ca să poată discerne fără şovăire între bine şi rău, mai ales în lumina *legii morale revelate*.

Existenţa legii morale naturale, ca predispoziţie înnăscută în firea omului, arată că aceasta n-a fost dobândită de om pe calea experienţei, ci a primit-o de la Dumnezeu ca un dat aprioric. Sau cum spune Kant: *„Legea morală este dată ca un fapt al raţiunii pure,*

---

[75] Pr. Prof. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 53.

de care suntem conștienți apriori, și rămâne apodictică (certă), chiar dacă în experiență pot exista și cazuri în care n-a fost urmată întocmai".

Conştiinţa morală

În viaţa oamenilor există însă şi o altă realitate de netăgăduit, şi anume *conștiința morală.* Alături de legea morală formală, ca normă obiectivă a moralităţii, conştiinţa morală este norma subiectivă a moralităţii.

În timp ce *legea morală formală* are caracter impersonal şi obiectiv, *conștiința morală* are *caracter personal* şi *subiectiv, constituind organul de cunoaștere și manifestare a legii morale în fiecare om.* Cu ajutorul conştiinţei morale, omul este în măsură să judece şi să aprecieze, în lumina legii morale, faptele lui şi ale semenilor, pentru a vedea măsura în care acestea sunt conforme sau potrivnice legii morale.

Conştiinţa morală apare astfel ca o dispoziţie sufletească ce călăuzeşte activitatea morală a omului, îndemnându-l să evite răul şi să se conformeze binelui.

În raport cu *legea morală, conștiința morală* este organul de cunoaştere, de aplicare şi de împlinire a legii morale de către om. Rolul conştiinţei este cel de a aprecia şi de a valorifica faptele omului, cât şi motivele şi consecinţele acestor fapte, în lumina ideii de bine, dar şi cel de a da un verdict pentru fiecare caz în parte.

Rolul conştiinţei morale este, mai întâi, de a îndemna înainte de săvârşirea faptei, apoi, de a opri comiterea unei fapte, în timpul săvârşirii ei, şi, în cele din urmă, de a da un verdict după săvârşirea faptei.

Baza argumentului moral

Conştiinţa morală şi *legea morală* se află într-o strânsă legătură, fără să se confunde sau să se identifice între ele. Fără conştiinţă morală, legea morală ar rămâne doar o realitate exterioară omului, lipsindu-i organul de aplicare, după cum conştiinţa morală, fără legea morală obiectivă, şi mai ales fără Revelaţia divină, nu poate face distincţie clară între bine şi rău, din cauza minţii omului întunecată de păcat.

Legea morală şi *conştiinţa morală* se susţin reciproc, cu toată alterarea conştiinţei şi legii morale naturale provocată de păcat. Este adevărat că păcatul a întunecat chipul lui Dumnezeu din om, dar nu l-a desfiinţat. Sfântul Apostol Pavel spune că *„păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii. Căci neavând altă lege, aceştia îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta legii înscrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecata lor, care îi învinovăţesc sau care îi apără"* (Rom. 2, 14-15).

Existenţa legii morale şi a conştiinţei morale constituie împreună temeiul argumentului moral pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Căci, dacă aceste două elemente fundamentale ale ordinii morale sunt universal valabile şi rămân înscrise în fiinţa omului, chiar de la începutul existenţei lui, atunci se pune firesc întrebarea: De unde provin atât legea morală, cât şi conştiinţa morală în om?

Răspunsul nu poate fi decât unul singur, şi anume că originea lor se află în Dumnezeu, Care a sădit în fiinţa omului atât legea morală naturală, cât şi conştiinţa morală, înzestrând omul cu tot ce era necesar

pentru înfăptuirea ei. Căci, precum ordinea fizică este legată în mod necesar de fenomenele naturii sau ordinea logică de activitatea gândirii omeneşti, la fel ordinea morală din lume este în mod necesar legată de viaţa şi activitatea oamenilor. Iar Creatorul acestei ordini nu poate fi altul decât Dumnezeu[76].

Cunoscutul filosof Kant, considerat drept demolatorul argumentelor raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu din gândirea scolastică medievală, *a preţuit în mod deosebit argumentul moral.* Dar modul în care formulează acest argument este cu totul personal.

„Suntem conştienţi de legea morală dinlăuntrul nostru, care ne cere împlinirea unei datorii fără a căuta vreun interes material, vreun avantaj sau vreo plăcere; în plus, suntem conştienţi noi înşine de nevoia atingerii binelui suprem. Chiar dacă în actele noastre morale n-ar trebui să fim conduşi de idei egoiste de răsplată, există în sufletul nostru o permanentă nevoie ca virtutea să aibă o răsplată pe măsură, iar viciul o pedeapsă pe măsură. Aceasta este legea adevărului.

Nevoia ca virtutea să fie răsplătită printr-o fericire pe măsură este atât de adânc înrădăcinată în sufletul nostru, încât n-o putem şterge sub nicio formă dinlăuntrul nostru. Îmbinarea celor mai curate acte morale cu starea de fericire sau de sfinţenie constituie cea mai înaltă binecuvântare la care aspiră sufletul omului prin propria lui natură morală.

Dar această îmbinare perfectă a fericirii cu virtutea depinde de noi înşine. Organizarea moralei noas-

---

[76] Pr. Prof. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Ioan Zăgrean, *op. cit.*, p. 54.

tre depinde de libertatea noastră, însă fericirea nu ţine de noi. Experienţa ne arată însă că virtutea, în ziua de astăzi, nu este răsplătită de foarte multe ori cu o fericire binemeritată. Pe de altă parte, conştiinţa noastră morală cere insistent ca virtutea să fie nedespărţită de fericire, iar din această îmbinare a virtuţii cu fericirea, să rezulte bunăstarea supremă.

Dacă nu stă în puterea omului să stabilească o îmbinare între virtute şi fericire, atunci trebuie să existe o altă fiinţă morală care să dorească şi să poată produce această îmbinare, adică să răsplătească virtutea cu fericirea pe măsură. De aceea, o astfel de Fiinţă este Unicul Dumnezeu"[77].

Ca să poată susţine argumentul moral pe care l-a apreciat în mod deosebit, Kant a fost obligat să introducă o breşă în sistemul gândirii lui ştiinţifice şi autonome. Cu toate că, după opinia lui Kant, Dumnezeu nu poate fi cunoscut teoretic, fiindcă cunoaşterea existenţei Sale ţine de domeniul raţiunii pure, el consideră că existenţa lui Dumnezeu rămâne totuşi necesară din punct de vedere moral şi se impune atât de imperios raţiunii practice, încât „lumea raţiunii trebuie suspendată, pentru a face loc credinţei".

Dumnezeu nu poate fi cunoscut teoretic, prin raţiune, dar poate fi cunoscut practic, prin credinţă. Pornind însă de la om la Dumnezeu, pe calea raţiunii practice, ca să justifice existenţa lui Dumnezeu din punct de vedere al religiei, *Kant este obligat să dea întâietate moralei asupra religiei şi să aşeze morala la baza religiei.*

[77] Ivan Mihailovici Andreev, *Teologie Apologetică Ortodoxă*, trad. din engleză de Augustin Florescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003, p. 114.

Obiecţii

Argumentul moral, aşa cum a fost conceput de către Kant, constituie o inovaţie teoretică, care nu rezistă la o analiză mai temeinică. Căci, în ce mod s-ar putea vorbi mai întâi de morală şi apoi de religie, dacă n-ar exista mai întâi valoarea obiectivă a binelui, care aparţine religiei şi care se impune sufletului şi conştiinţei noastre morale, în mod aprioric?

Fără existenţa acestui bine suprem toate prescripţiile morale ar deveni subiective şi lipsite de autoritate. Existenţa acestui bine suprem, care se situează deasupra conştiinţei noastre, ne încredinţează despre existenţa unei Fiinţe personale desăvârşite, care să-l întrupeze ca atare. În mod inevitabil, această Fiinţă este Dumnezeu, realitatea ultimă, dată aprioric în raport cu omul.

Existenţa lui Dumnezeu ca temei personal al binelui obiectiv ne arată că religia se află la baza moralei, şi nu morala la baza religiei. Morala autonomă nu va putea niciodată ajuta omul să învingă egoismul din fiinţa lui, atâta vreme cât omul se sprijină pe el însuşi, fără să se sprijine pe comuniunea lui cu Dumnezeu.

Creştinismul ne arată că Dumnezeu S-a coborât în lume şi S-a făcut om, ca să ridice omul la comuniune veşnică cu Dumnezeu. Numai în comuniune cu Dumnezeu omul primeşte puteri superioare necreate, care îl ajută, prin colaborarea lui cu Dumnezeu, să prefacă chipul lui Dumnezeu din el, în asemănare cu Dumnezeu, în Iisus Hristos şi în Duhul Său cel Sfânt.

Căci pentru acesta S-a făcut Dumnezeu om, pentru ca omul să se îndumnezeiască, printr-un proces duhovnicesc care începe aici, pe pământ, şi se desăvâr-

şeşte dincolo, în cer, la sfârşitul vremii. Omul n-a fost creat pentru individualism şi autonomie, ci pentru teonomie şi comuniune.

Concluzii generale la argumentele existenţei lui Dumnezeu

Apologetica ortodoxă a preluat argumentele raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu din teologia scolastică şi le-a prezentat ca atare, fără să observe că la baza lor se află o contradicţie formală.

Pe de o parte, aceste argumente pornesc de la om la Dumnezeu şi caută să dovedească existenţa lui Dumnezeu fie pe baze antropologice (istorice, ontologice, morale), fie pe baze cosmologice (teleologice şi creaţie).

Pe de altă parte, dacă pornim de la Dumnezeu la om, atunci descoperim că aceste argumente trec cu vederea aspectul *prezenţei lui Dumnezeu în creaţie* şi vorbesc despre o aşa-zisă *autonomie* a lumii naturale, atunci când cartea *Geneza* afirmă că Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape. *Contradicţia pe care o implică aceste argumente constă în faptul că ele îşi propun să dovedească existenţa lui Dumnezeu pe baza absenţei Sale din creaţie.*

Cu alte cuvinte, am putea spune că unul dintre păcatele gândirii scolastice constă în confuzia pe care o face între *transcendenţa lui Dumnezeu* şi *absenţa Sa din creaţia văzută.*

Teologia ortodoxă afirmă că Dumnezeu este într-adevăr transcendent lumii după fiinţa Sa, dar rămâne imanent şi prezent în lume prin energiile Sale necreate.

Consecinţele acestei teorii, care aşază omul înaintea lui Dumnezeu, sunt dezastruoase pentru creştinism, sub două aspecte.

În primul rând, am văzut peste tot că Dumnezeu nu mai este conceput ca Fiinţă personală şi reală, ci devine o simplă *Idee abstractă*, care rămâne izolată într-o transcendenţă divină inaccesibilă. Departe ca Dumnezeu să fie înţeles ca Persoana supremă, Care coboară la om din iubire, în lumea imanentă, toate argumentele prezentate tind să transforme Divinitatea în obiect de speculaţie teologico-filosofică, închisă în transcendenţa Sa divină inaccesibilă, Care nu mai prezintă interes pentru viaţa şi trăirea creştină.

În al doilea rând, aceste teorii care pornesc de la om la Dumnezeu vin în sprijinul tendinţelor antropocentrice, care pretind că omul a existat înaintea lui Dumnezeu şi că religia ar constitui o invenţie tardivă în viaţa omenirii.

Din această cauză, statutul normal al omului nu mai este teonomia, ci autonomia personală, în raport cu Dumnezeu. *La baza ambelor demersuri se află dihotomia dintre lumea naturală şi cea supranaturală*, provocată de autonomia lumii naturale, golită de orice prezenţă divină, dar şi protestul iluminismului împotriva unei autorităţi religioase, care s-a prevalat de transcendenţa divină, ca să domine lumea în locul lui Dumnezeu şi să oprime libertatea de gândire a omului.

Una dintre marile contribuţii teologice ale străluciţilor Părinţi răsăriteni a fost aceea de a depăşi dihotomia dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, pe care o moşteniseră din filosofia antică, şi de a pune în evidenţă unitatea creaţiei văzute şi nevăzute în Logosul etern al Tatălui.

Sfântul Atanasie cel Mare vorbeşte despre Logosul Tatălui care Se sălăşluieşte pretutindeni în creaţie, luminează cele văzute şi cele nevăzute, le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte, nelăsând nimic gol de prezenţa Lui, şi alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială, armonioasă şi frumoasă a ei, El Însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, după bunăvoinţa Tatălui şi lucrarea Duhului[78].

Pe această cale se depăşeşte opoziţia dintre Dumnezeu şi om şi se arată că rostul argumentelor teologice nu este acela de a-L transforma pe Dumnezeu în obiect de speculaţie intelectuală, ci de a scoate în evidenţă că *„Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât pe Fiul Său L-a dat, ca cel crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"* (In 3, 16).

Dumnezeul creştin este Dumnezeul atotputernic, dar atotputernicia lui Dumnezeu Cel în Treime nu înseamnă *dominare*, ci *iubire*. Relaţia dintre om şi Dumnezeu nu este o relaţie *de putere* şi *înfruntare reciprocă*, după chipul seniorului medieval care priveşte cu superioritate spre supuşii săi, ci *relaţie de iubire*, care ne arată că Dumnezeu S-a smerit şi S-a făcut om, pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Transfigurarea sau îndumnezeirea în Hristos constituie fericirea şi răsplata adevărată, pe care omul o

---

[78] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, vol. 15, col. *PSB*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 79. Afirmaţiile Sf. Atanasie sunt confirmate de gândirea ştiinţifică contemporană, care consideră că „ordinea unitară a creaţiei", care reglează constantele fizice, condiţiile iniţiale, comportamentul atomilor şi viaţa stelelor este plasată „foarte sus", dar este „prezentă în fiecare particulă".

poate obţine de la Dreptul Judecător, fiindcă L-a iubit cu adevărat pe Dumnezeu şi a căutat să se ridice prin strădanie şi efort personal, cu ajutorul harului, la comuniunea trinitară.

Trebuie subliniat faptul că argumentele pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu nu au un simplu caracter raţional antropocentric, care tinde să transforme omul în centrul de gravitate al universului şi să facă abstracţie de prezenţa lui Dumnezeu în creaţie. Aceasta cu atât mai mult, cu cât aceste argumente tind să-L încorseteze pe Dumnezeu în chingile înguste ale raţiunii umane şi să-L transforme într-o *Idee* sau *Fiinţă abstractă impersonală*, Care rămâne izolată într-o transcendenţă inaccesibilă.

Lumea contemporană este atât de intoxicată de raţionalism, încât argumentele pur raţionale, care vor să dovedească existenţa transcendentă a lui Dumnezeu, făcând abstracţie de prezenţa imanentă a Creatorului în hotarele creaţiei văzute, au sporit omului contemporan aversiunea faţă de Dumnezeu şi creştinism.

Rolul raţiunii nu este cel de a se substitui spiritualităţii, fiindcă o gândire teologică, lipsită de spiritualitate, concepe pe Dumnezeu după chipul omului, în loc ca omul să fie conceput după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca să se împărtăşească de nemurirea Creatorului. *De aceea am căutat să punem accentul pe prezenţa lui Dumnezeu în creaţie, pentru că această prezenţă constituie baza procesului duhovnicesc, care permite omului să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos şi în Duhul Sfânt.*

Teologia nu este chemată să se substituie spiritualităţii, ci să constituie un comentariu asupra experien-

ței duhovnicești a credinciosului cu Dumnezeu, purtat pe aripile Duhului, în slava energiilor necreate, pe măsura strădaniilor sale spirituale în Hristos.

Cu ajutorul lui Dumnezeu, am căutat să restituim argumentelor consacrate existenței lui Dumnezeu dimensiunea lor duhovnicească, alături de cea rațională, ca acestea să contribuie astfel la edificarea spirituală a credincioșilor creștini.

IV. EVOLUȚIA GÂNDIRII APUSENE

Scolastică, Iluminism, Postmodernism și Neoateism

Rolul gândirii antice

Filosofia a adus mari servicii creștinismului, în măsura în care a pregătit lumea antică pentru primirea Evangheliei lui Iisus Hristos. Marii filosofi ai Antichității, Socrate, Platon sau Aristotel – ca să-i amintim pe cei mai importanți dintre ei –, au cultivat sensul valorilor supreme de bine, adevăr și frumos sau pe aceea de *logos*, din mesajul evanghelic creștin.

Dacă există până astăzi spații culturale mai puțin receptive față de valorile spirituale înalte aduse de creștinism, și, în primul rând, față de iubire, aceasta se datorează în bună măsură absenței unei filosofii capabile să înalțe mintea omului spre valorile eterne și să-i sensibilizeze inima pentru primirea lor.

Filosofia antică a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru pregătirea lumii în vederea întrupării Fiului Său la plinirea vremii. Dacă Vechiul Testament poate fi considerat, după cuvântul Sfântului Apostol

Pavel, ca *„un pedagog către Hristos"*, tot astfel şi filosofia greacă a avut un rol asemănător în cadrul lumii antice.

Ca o dovadă a preţuirii şi recunoştinţei pentru opera lor remarcabilă, Biserica Răsăriteană a rânduit ca chipurile lui Socrate, Platon sau Aristotel, ca şi a altor înţelepţi vestiţi ai lumii antice, să facă parte din pictura locaşurilor de cult răsăritene din pridvor, în calitatea lor de *înaintemergători* sau *prodromi* ai valorilor supreme, care au pregătit lumea antică pentru primirea Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.

Dar, ca orice operă omenească, filosofia antică implica, pe lângă aspectele ei înălţătoare, şi o concepţie panteistă despre lume, care confunda divinitatea cu lumea şi considera că lumea este eternă, ca şi divinitatea. Din cauza acestui panteism, filosofia antică a ignorat ideea de creare a lumii de către Dumnezeu ca persoană, Care rămâne transcendent faţă de lumea pe care creat-o din iubire.

Şi filosofia antică vorbea despre un Demiurg, dar acesta era doar un *organizator* al lumii, şi nu creatorul ei, fiindcă substanţa lumii exista din eternitate. Dar, fie că este vorba despre absenţa transcendenţei absolute a lui Dumnezeu în raport cu lumea, de absenţa ideii de lume creată de Dumnezeu sau de confuzia *divinităţii* cu lumea, toate acestea erau rezultatul unei mentalităţi politeiste şi panteiste, care a împiedicat filosofia antică să se ridice la concepţia despre existenţa unui Dumnezeu personal şi veşnic.

În cel mai bun caz Divinitatea era înţeleasă ca un simplu principiu metafizic impersonal.

Panteismul filosofiei antice a circulat sub două variante principale: una *platonică*, alta *aristotelică*.

Filosofia platonică, cu caracter dualist, *se bazează pe opoziția dintre lumea inteligibilă* și *cea sensibilă*, fapt pentru care omul era chemat să se elibereze de legăturile carnale ale propriului trup, ca să-și găsească odihna în lumea ideilor eterne.

Dimpotrivă, *filosofia aristotelică, cu caracter monist*, din cauza legăturii „strânse dintre forme și substanțe", orienta omul spre lumea fizică și numai apoi către cea metafizică, potrivit semnificației termenilor ca atare.

Opoziția dintre aceste două sisteme filosofice a fost pusă în evidență de cunoscuta frescă din incinta Vaticanului: *Școala din Atena*, care îl prezintă pe Platon arătând cu degetul în sus, către lumea ideilor eterne, în timp ce Aristotel, cu degetul întors în jos, orientează omul către lumea fizică.

Dar, cu toată diferența lor, ambele sisteme filosofice aveau în comun caracterul amorf al lumii sensibile, care constituia un obstacol serios în calea întrupării Fiului lui Dumnezeu ca Logos etern, în realitatea omogenă a lumii sensibile, lipsită de raționalitate interioară și dotată cu forme exterioare. Pentru Aristotel ființa era o combinație între formă și materie[79].

Este adevărat că filosofia greacă a pregătit lumea antică pentru primirea Evangheliei lui Hristos, dar a golit totodată întruparea lui Dumnezeu de conținutul ei deificator, fiindcă considera că materia trupului era omogenă, lipsită de raționalitate interioară. Și, tot din

---

[79] Cristopher Stead, *Substance, A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press LTD, Londra, 1983, p. 555.

această cauză, a respins şi doctrina energiilor necreate, care nu-şi puteau găsi raţiunea lor de a fi într-o concepţie panteistă, care-L confunda pe Dumnezeu cu lumea.

Se ridica astfel o barieră de netrecut între transcendenţa lui Dumnezeu şi imanenţa lumii, care a pregătit calea celor trei faze ale gândirii apusene:

a) *prima fază,* care aparţinea scolasticii, puternic marcată de aristotelism, care ignora mişcarea lumii şi punea accentul pe imutabilitatea naturii divine, uitând că Dumnezeu este persoană care Se mişcă rămânând nemişcată;

b) *a doua fază,* care aparţinea iluminismului şi introducea o opoziţie teoretică între lumea fenomenală, care se mişcă, şi lumea numenală, nemişcată;

c) *a treia fază* are în vedere postmodernitatea, care militează pentru deconstrucţia concepţiei medievale sau moderne despre Divinitate, om şi cosmos şi sfârşeşte cu neoateismul contemporan, după cum vom vedea.

Gândirea medievală

Se consideră că meritul gândirii medievale creştine, începând cu al doilea mileniu, a fost să respingă panteismul filosofiei aristotelice şi să afirme, în lumina Genezei, că lumea nu este eternă, ci *făcută* de către Dumnezeu[80], ca realitate creată.

Dar, tot pe temeiul categoriilor aristotelice de gândire, care dau prioritate lumii fizice asupra celei me-

[80] Mario Montani, *Filosofia della cultura,* Las-Roma, 1991, p. 198.

tafizice, s-a considerat că lumea fizică este o entitate *desacralizată și laicizată, închisă în propria ei imanență, care exclude prezența lui Dumnezeu din cuprinsul ei.*

Pe bună dreptate, Odo Cassel, liturgist catolic, recunoaște că Occidentul a nutrit o mare admirație față de rațiune și lucrurile văzute, care l-a împiedicat să creadă în lumea tainică și nevăzută.

Diferit de Părinții răsăriteni, care au preluat din filosofia antică doar valorile capabile să reliefeze valoarea decisivă a Revelației dumnezeiești, gândirea medievală a împrumutat din filosofia aristotelică conceptul de *lume fizică* sau *naturală*, care făcea abstracție de Logosul divin, și pe care l-a așezat la baza lumii supranaturale, de inspirație creștină.

Se introducea astfel o dihotomie radicală între lumea fizică și cea metafizică, fiindcă lumea naturală, în contrast cu Evanghelia, care descoperă că toate au fost create prin Logos, sau cu Geneza, care spune că „Duhul lui Dumnezeu Se purta peste ape"(Gen. 1, 1-3), a fost concepută ca o realitate închisă în sine, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în cuprinsul ei.

Este vorba de o concepție în care Dumnezeu rămâne exterior lumii naturale, iar lumea naturală pierde legătura ei interioară cu Logosul divin. Precizăm că nu este vorba de Logos în calitate de Cuvânt, ci de Logos ca structură rațională a creației, prin Care toate au fost create.

Desigur, unica legătură care se mai putea stabili între cele două lumi avea caracter subiectiv, fiindcă se realiza la nivelul minții omenești, care gândește lumea metafizică din hotarele lumii fizice.

Cu alte cuvinte, *în raționalitatea minții* este prezentă, în mod abstract, noțiunea de lege naturală, care participă la legea eternă a universului material[81].

Cu toate că lumea naturală constituie o realitate închisă în ea însăși, golită de orice reflex divin, gândi-

---

[81] G. Cottier, *La culture du point de vue de l'anthropologie chretienne*, C. T., Roma, 1987, p. 199. Pe acest temei se consideră că Dumnezeu a sădit în toate creaturile o lege naturală, *lex naturalis*, ca participare a creaturii raționale la legea eternă (participatio legis aeterne în raționali creatura), care rămâne însă neclară pentru om (non e nota a tutti evidenza). Sau, mai bine spus, din cauză că această participare nu este dată obiectiv în natură, ci numai în mintea omului, acesta *înclină* să refere lumea la Dumnezeu în mod subiectiv. Se consideră că natura fizică, astfel concepută, rămâne diferită de teoria moderniștilor ori a celor care o reduc la un simplu dat biologic instinctual, trecând cu vederea *înclinările naturii ca indicații ale rațiunii*. „Ceea ce diferențiază natura constitutivă a omului nu este ceea ce îl asimilează altor animale, adică genul, ci diferența specifică a raționalității". Astfel, departe ca „înclinările" în cauză să fie înrădăcinate în natura ca atare, ele rămân izolate în hotarele gândirii omenești.

Desigur, și noi considerăm că există o „lege naturală" a creației, dar această lege nu este exterioară lumii fizice, ca realitate desacralizată și laicizată, ca să cunoaștem pe Dumnezeu și legea eternă numai prin „lumina rațiunii". Aceasta își are originea ei în Persoana Logosului dumnezeiesc, ca Rațiune supremă, Care Se oglindește în structura rațională a universului. Acesta este motivul pentru care psalmistul exclamă profund impresionat: *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps. 18, 1); iar Sfântul Apostol Pavel evocă *„suspinul creației, care tinde să fie eliberată de stricăciune, ca să dobândească slava fiilor lui Dumnezeu"* (Rom. 5, 12).

Vom vedea că evoluția ulterioară a gândirii occidentale a fost determinată de conceptul de natură „desacralizată", care trece cu vederea „înclinarea" naturii către Dumnezeu din mintea omului și consideră că lumea fizică constituie o realitate naturală, care funcționează *autonom*.

torul creştin trebuie să o refere, în mod speculativ, la Dumnezeu, ca să se conformeze Scripturii.

Cât îi priveşte pe reformatorii protestanţi, aceştia nu s-au mulţumit să repete dogmele clasice ale perioadei patristice, fiindcă, din opoziţie faţă de gândirea scolastică, au socotit necesar să aplice dogmele în cauză în domeniul soteriologiei şi al ecleziologiei.

Dacă Sinodul de la Niceea (325) a căutat să-L mărturisească pe Iisus Hristos ca *homousios*, adică *de-ofiinţă* cu Tatăl, reformatorii au găsit de cuviinţă să transfere accentul pus pe *persoana* lui Iisus Hristos la *lucrarea* Sa mântuitoare.

Să cunoşti pe Hristos, spunea Melanchton, nu înseamnă să investighezi modurile întrupării Lui, ci beneficiile sau roadele acesteia[82]. Reformatorii sunt convinşi că orice efort de a-L găsi pe Dumnezeu *înlăuntrul nostru, dincolo de opera Lui izbăvitoare,* sfârşeşte cu speculaţii lipsite de bază şi, devine, în final, chiar idolatru.

Desigur, validitatea teologiei reformei constă în îndemnul adresat Bisericii ca să asculte cu reverenţă şi cu supunere ceea ce „Dumnezeu a spus o dată pentru totdeauna (Deus dixit) şi ceea ce a făcut o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos"[83].

Dacă ar fi adevărat că eforturile noastre de a-L găsi pe Dumnezeu înlăuntrul nostru nu ar avea nicio bază reală, atunci înseamnă să intrăm în conflict direct cu cuvintele Mântuitorului, Care spune: *„Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne întru Mine şi Eu întru el"* (In 6, 56).

---

[82] Timothy George, *Teologia Reformatorilor*, Ed. Emanuel, Oradea, 1998, pp. 361-362.

[83] *Ibidem*, p. 363.

Această contradicţie se explică prin faptul că reformatorii, diferit de scolastici, care identificau pe *preot* cu *Hristos*, care acţionează *in persona Christi*, considerau că persoana Domnului rămâne izolată în transcendenţa Sa divină inaccesibilă şi respingeau Taina hirotoniei, care permitea preotului să ţină locul lui Hristos pe pământ.

Dar avem şi problema predestinaţiei. Deşi reformatorii recunoşteau că predestinaţia rămâne „o piatră de poticnire" şi „o subminare periculoasă" a libertăţii şi moralităţii umane, totuşi susţineau că predestinaţia eliberează omul de sub povara insuportabilă a justificării de sine scolastice.

În viziunea lor, fiinţa umană era atât de pătrunsă de păcat, încât numai harul suveran al lui Dumnezeu putea s-o elibereze ca atare. Faimoasele tratate ale lui Luther: *Libertatea creştinului* (1520) şi *Robia voinţei* (1525) sunt cele două feţe ale aceleiaşi monede. Ca alegere nemeritată şi de neînţeles a lui Dumnezeu, *predestinaţia este singura şi adevărata bază a libertăţii umane.*

Datorită acestui fapt, se arată că niciunul dintre reformatori nu a avut intenţia să denigreze participarea omului în procesul mântuirii lui subiective. *Augustin a spus că Dumnezeu nu ne mântuieşte prin noi înşine, dar nici fără noi înşine.*

Cu toate acestea, Luther înclină balanţa în favoarea predestinaţiei şi vede în credinţă expresia lucrării divine în noi, care ne schimbă şi ne naşte din nou din Dumnezeu[84]. Diferit de gândirea scolastică, care rămâne tributară aristotelismului şi pune accentul pe

---

[84] *Ibidem*, p. 364.

fapta concretă în sine, gândirea reformatorilor pune accentul, în sens platonic, pe idealul credinței.

Dar, cu toată diferența dintre gândirea scolastică și cea reformatoare, ambele fac abstracție de coborârea lui Dumnezeu la om, pentru ca omul să se poată înălța la Dumnezeu. Din această cauză, Dumnezeu rămâne izolat în transcendența Sa divină, iar teologia se transformă în speculație filosofică, care oscilează între faptă și credință, între pelagianism și augustinism, între protestantism și scolasticism, dincolo de orice preocupare pentru viața interioară a credinciosului.

După cum se cunoaște, gândirea răsăriteană depășește ruptura dintre credință și faptă, fiindcă amândouă contribuie la desăvârșirea firii umane zidite după chipul lui Dumnezeu, ca să înainteze spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și Duhul Sfânt.

Este adevărat că păcatul strămoșesc a afectat grav ființa omului, dar fără să distrugă chipul lui Dumnezeu din om. Altfel, ar fi greu de înțeles motivul pentru care Dumnezeu Se mai întrupează – atunci când ne-ar fi putut mântui printr-un decret divin – și motivul pentru care mai există o Judecată universală, când soarta omului este determinată de predestinație.

Gândirea modernă

Ca și în perioada precedentă, gândirea modernă a ignorat total existența lui Hristos ca Logos Creator și Mântuitor. Dar, din opoziție față de perioada anterioară, epoca modernă constituie perioada care a permis omului să treacă de la calitatea lui de *subiect pasiv* în raport cu natura, la calitatea de *subiect activ*, dornic

să stăpânească natura cu ajutorul tehnicii şi să o folosească în scopuri proprii.

Cultura modernistă poate fi definită ca „un proces de dominare a naturii", în câteva etape, care rămân marcate de personalităţi cunoscute din domeniul filosofiei şi al ştiinţei, pe care le vom trece în revistă în cele ce urmează.

Galileo (1596-1657)

Progresul ştiinţific inaugurat de Galileo constă într-o nouă imagine a naturii, care va constitui premisa filosofică indiscutabilă a ştiinţei moderne şi va marca pasajul gândirii de la concepţia *calitativă* a naturii, la concepţia ei *cantitativă*.

Pentru cunoscutul astronom, natura este înţeleasă ca o uriaşă maşină creată de către Dumnezeu în calitate de inginer, care funcţionează potrivit legilor matematice. Era profund convins că observaţia fenomenelor, călăuzită de o metodă experimentală, permite omului să citească natura scrisă în limbaj matematic şi să redescopere calculele Creatorului.

Mai mult, nutrea speranţa că după o îndelungată tradiţie, în care ştiinţa a fost obligată să rămână abstractă şi esenţialistă, adică speculativă, omul va putea să-şi exercite dominaţia lui particulară asupra naturii.

Galileo reprezintă momentul în care gândirea modernistă începe să se despartă de gândirea medievală creştină, care a dominat scena europeană aproape o jumătate de mileniu şi pune bazele cercetării ştiinţifice a lumii. Putem afirma că la baza acestui proces de înstrăinare a ştiinţei de gândirea creştină se află inevitabil conceptul de *natură fizică, ca realitate închisă*

în ea însăşi, pus în circulaţie de scolastică, dar pe care Galileo, diferit de scolastică, a încetat să o mai refere la Dumnezeu, în mod subiectiv.

Intenţia lui Galileo nu a fost să substituie matematica filosofiei şi nici să pretindă că ştiinţa ar fi singurul tip de cunoaştere, şi cu atât mai puţin să construiască o nouă metafizică pe baze ştiinţifice.

Fără să se mai intereseze *de ce este natura*, ci numai de modul *în care operează ea,* şi nici să caute *scopul pentru care* se verifică un fenomen, ci să afle raporturile matematice care dirijează comportamentul fenomenelor ca atare, Galileo a pus bazele cercetării ştiinţifice moderne.

Trebuie remarcat că noua metodă ştiinţifică îi permitea lui Galileo să invoce aspectul cantitativ sau matematic al realităţii, fără să ţină seama de *„înclinarea" abstractă şi subiectivă a minţii umane de a referi natura la Dumnezeu, aşa cum proceda scolastica, fiindcă natura era lipsită de raţionalitate interioară şi avea caracter amorf.*

Cu alte cuvinte, *Galileo era interesat de concepţia cantitativă a naturii în detrimentul celei calitative, pentru ca omul să poată cerceta natura în mod obiectiv, fără să o refere subiectiv la Creator. Răspunzând la o întrebare a lui Napoleon despre rolul lui Dumnezeu în creaţie, Laplace afirma tranşant: „Sire, nu am nevoie de această ipoteză!"*

Descartes (1596-1650)

Filosoful care duce la bun sfârşit opera începută de Galileo este Descartes. Acesta consideră că fizica ma-

tematizată ne spune totul despre natură, fiindcă înțelegea natura fizică numai ca extensie în mișcare.

Pe această cale, apare o fractură între viziunea științifică a lumii și viziunea creștină (genuină), care încetează să mai fie o explicație totalizantă (globalizatoare) a naturii, menită să distorsioneze explicația sau percepția ei sensibilă.

A fost ușor pentru Descartes să renunțe la viziunea creștină a lumii naturale, fiindcă era convins că numai viziunea științifică era adevărată. Adevărul nu înseamnă conformitate cu datul obiectiv, ci constituie evidența rezultată de pe urma conceptelor științifice. Se ajunge astfel la „o viziune mecanicistă a naturii, care se va răspândi amplu în iluminism și va fi reluată, în secolul al XVIII-lea", de gândirea pozitivistă. Mecanicismul, chiar și atunci când evită să facă apel la afirmații explicit atee, tinde să prezinte natura fizică ca autonomă și desprinsă de fundamentul ei divin[85].

Dar dualismul cartezian: *res cogitans – res extensa*, ca ruptură a armoniei dintre lumea corporală (redusă la pură extensie și mișcare pasivă) și lumea spirituală (redusă la simplă gândire), va rămâne extrem de dificil, dacă nu cumva incapabil să armonizeze raportul dintre trup și suflet, dintre senzație și gândire, dintre materie și spirit, dintre natură și cultură, în unitatea omului.

Cu o logică proprie internă, imperativul cartezian: „Stăpânește și posedă natura!", exprimă clar cultura dominantă, condensată în știință și în tehnică, ca factori de dominație ai lumii[86], în mod exterior.

---

[85] *Ibidem*, p. 200.
[86] *Ibidem*, p. 201.

De aceea, *Descartes începe să vorbească despre autonomia lumii naturale, că să arate că omul devine, în locul lui Dumnezeu, stăpânul ei absolut. El reduce conceptul de natură fizică la pură extensie și mișcare pasivă, lipsite de semnificație rațională sau spirituală intrinsecă.*

Kant (1724-1804)

Ca autor al așa-zisei *revoluții copernicane*, Kant respinge teoria cunoașterii ca simplă oglindire în mintea omului a unei realități preordonate și dă expresie, în schimb, unei gândiri teoretice noi, care *face abstracție de obiectivitatea cercetării științifice* și pune accentul *pe suveranitatea subiectului*, identificat cu rațiunea care trebuie să constrângă natura să răspundă la întrebările ei[87].

În fizica kantiană nu se tratează despre *ceea ce este natura*, ci numai despre *ceea ce omul poate ști despre natură. Kant fundamentează știința naturii pe temeiul transcendenței subiective a omului în locul celei divine*, considerând astfel că matematica și fizica rămân discipline posibile, în timp ce metafizica devine imposibilă. În particular, nu mai este posibilă acea parte din metafizica tradițională, care se numește *cosmologie*.

Dacă se trece dincolo de legea fizică, nu se mai poate elabora o știință adevărată; dincolo de legea fizică se poate dobândi numai cunoștința legii morale sau o credință rațională pe temeiul postulatelor rațiunii practice, care nu pot fi demonstrate teoretic[88]. Cu

---

[87] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Ed by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1999, p. 113.

[88] Galileo Galilei, *Antologia*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Ed. La Scuola, Brescia, 1959, p. LVII.

astfel de premise, Kant pune însă baza opoziției dintre libertatea rațională a omului şi natura lui sensibilă (internă sau externă).

Urmărind calea deschisă de Pascal, Kant a introdus o fractură profundă între natură şi principiul său ultim, care este Dumnezeu. Atât naturalismul Renaşterii, cât şi importantele metafizici moderne sau chiar empirismul lockian, toate au admis posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Cauză primă a naturii fizice.

Deşi Kant exclude o astfel de posibilitate, pe care o limitează în domeniul cunoaşterii ştiinţifice, o acceptă totuşi ca validă în sfera etico-religioasă. *Mai mult decât în gândirea carteziană, Kant ne oferă imaginea unei naturi rupte de principiul ei, care este Dumnezeu, sau de cel al unei naturi care, având legea sa în om, trebuie să piardă, inevitabil, vechea sa semnificație de principiu şi fundament metafizic*[89].

Există însă şi o altă consecință: o cunoaştere ştiinţifică ce se actualizează ca sinteză *apriori*, între *datul experimental* şi *indicațiile raționale* din mintea omului, nu va putea să descopere numenul ca *realitate în sine*.

Kant ridică astfel bariere de netrecut în calea cunoaşterii *numenale* a lumii nevăzute şi optează în favoarea cunoaşterii fenomenologice a lumii văzute. Accesul la realitatea în sine, din lumea *numenului*, este mediat numai de rațiune, în funcția ei practică, din sfera moralității, unde libertatea omului este postulată ca o condiție a imperativului categoric.

---

[89] Ciancio C., Feretti G., A. Pastore, U. Perone, *Filosofia. I testi, la storia*, vol. II, Ed. SEI, Torino, 1995, p. 628.

Din nefericire existența acestui *imperativ categoric* introduce opoziția inevitabilă dintre natură și libertate, fiindcă nimic nu este liber, ci totul apare ca impus. Morala premerge religiei.

Astfel, în contextul dualismului spiritualist (cartezian și kantian) putem afirma despre cultură că își asumă un rol dublu: pe de o parte, semnifică *dominarea naturii,* iar, pe de altă parte, semnifică *cultura spiritului,* ca afirmare a propriei libertăți. Dacă aceste două aspecte nu sunt organic unificate, consideră Kant, se poate trece de la unul la altul ca și când ar fi echivalente.

Libertatea omului se afirmă numai prin refuzul de a primi de la natură indicații normative, fie că se tratează despre natura mecanică carteziană, fie despre natura fenomenologică a lui Kant

Filosofia kantiană are caracter subiectivist, fiindcă transferă centrul de gravitate al lumii de la Dumnezeu la om. Cu alte cuvinte, în virtutea diferenței dintre numen și fenomen, Kant refuză să refere creația la Dumnezeu și o pune în relație singulară cu omul și așază morala la baza religiei, atunci când religia este baza moralei. Concepția filosofică a lui Kant, ca și aceea a predecesorilor săi, are caracter antropocentric.

Rousseau (1712-1778)

Cu Rousseau intrăm într-o lume diferită de aceea kantiană, fiindcă el vorbește mai mult de natură decât de rațiune sau civilizație. *Exacerbarea civilizației și a rațiunii în detrimentul naturii l-a determinat pe Rousseau să pună accentul pe natură.* Deși la originea umanității imaginează un ipotetic statut natural, în ca-

re omul ascultând numai de impulsurile propriei naturi ar fi dus o viaţă de simplitate şi virtute, Rousseau consideră că dezvoltarea ştiinţelor şi a artelor, generatoare de lux şi purtătoare de vicii, cu întregul lor cortegiu de răutăţi[90], a amplificat şi a alterat impulsurile naturii omeneşti autentice.

Dar, cu toate că reacţia lui Rousseau rămâne, în principiu, o reacţie contra unei societăţi urbane şi rafinate, aceasta implică totuşi ideea bunătăţii naturale a omului, care poate fi identificată ca naturală şi spontană.

Între altele, această convingere este fundamentată pe infailibilitatea conştiinţei morale, înţeleasă ca facultate diferită de aceea a raţiunii. „Ascultând propria conştiinţă şi urmând sentimentele inimii, anterioare raţionamentelor filosofice distorsionate, omul ascultă de vocea naturii şi de Creatorul său. Într-o astfel de perspectivă, exigenţa sincerităţii se substituie inevitabil celei de adevăr. *Apare astfel un conflict latent care marchează raportul între natură şi cultură, între dezvoltarea faptelor raţiunii, marcate de o crescândă artificialitate, pe de o parte, şi o devoţiune faţă de ceea ce este original, şi are valoare normativă, pe de altă parte.* Omul trebuie să activeze continuu în vederea unei reîntoarceri către propria natură primitivă şi originară, căci artificialitatea este purtătoare de inautenticitate şi minciună”[91].

În viziunea lui Rousseau natura nu se reduce la simpla ei dimensiune fizică: ea desemnează natura umană surprinsă în spontaneitatea ei nativă, mereu bună

---

[90] Mario Montani, *op. cit.*, p. 203.

[91] Cottier G., *La culture du point de vue de l'anthropologie chretienne*, Comissio Theologica Internaţionale, Roma, 1987.

şi, ca atare, în consonanţă cu natura, ca unică normă a existenţei. Avem de-a face cu o concepţie naturalistă, în care noţiunea de *cultură* este ambivalentă: în timp ce artificialitatea constituie o ruptură în raport cu natura originară, adevărata educaţie în schimb (care este permanent o operă culturală) constă în a regăsi această natură originară, pentru a ne conforma cu ea[92].

Precizăm însă că spiritualitatea răsăriteană nu vorbeşte despre *reîntoarcerea omului la natura lui originară*, ci despre *renaşterea omului în Hristos*. Dacă Adam este chipul omului vechi, biruit de patimi, Hristos este chipul Omului Nou, care ne ajută să ne ridicăm de sub robia patimilor, spre asemănarea cu Dumnezeu prin har, credinţă şi virtuţi. Omul poate cuceri lumea, dar nu se poate cuceri pe sine însuşi, fără Hristos şi Biserică.

La Rousseau este vorba despre conceptul de natură, înţeleasă ca natură bună şi ca normă a existenţei umane, fiindcă se trece cu vederea deteriorarea chipului lui Dumnezeu din om, provocată de păcat.

Darwin (1809-1882)

S-a spus despre Darwin, pe drept cuvânt, că teoria evoluţiei a reprezentat în secolul al XIX-lea ceea ce s-a întâmplat cu un secol înainte în astronomie cu Copernic: o adevărată şi proprie *revoluţie ştiinţifică*, care a dat naştere la mari dezvoltări în domeniul biologiei.

Cu evoluţionismul dispare imaginea milenară a omului, evocată de teoria fixistă, care vorbea de specii imutabile, existente ca atare chiar din momentul apari-

---

[92] Mario Montani, *op. cit.*, p. 203.

ției lor. Dacă Copernic vine cu revoluția astronomică, care reconstruiește ordinea spațială și conferă pământului și omului un loc diferit de cel anterior, cu Darwin revoluția biologică reface ordinea temporală a omului.

Datorită lui Copernic și Darwin s-a schimbat teoria referitoare *la locul omului în natură*[93]. Sub aspectul ei fundamental, teoria darwiniană explică evoluția ființelor vii (presupusă ca un fapt) prin lupta lor pentru existență, adică în virtutea concurenței pentru viață.

În această luptă supraviețuiesc numai exemplarele a căror adaptare este avantajoasă în raport cu ambianța mereu schimbătoare a mediului, care dă naștere, în cazuri extreme, la noi specii.

Este vorba de o viziune a *naturii,* înțeleasă fie ca un patrimoniu biologic, fie ca o condiționare fizico-ambientală, *unde natura se află într-o poziție de întâietate, în confruntarea ei cu cultura.* Dar nu este mai puțin adevărat că teoria lui Darwin constituie *o ipoteză științifică* ce nu poate fi dovedită de știință pe calea experiențelor de laborator.

În timp ce *„știința se bazează pe fapte, științificul se bazează doar pe ipoteze". Este ușor să pretinzi că omul are descendență din ființe primate, dar atâta vreme cât nu poți dovedi aceasta concret, totul rămâne o simplă ipoteză „științifică".*

Marx (1818-1883)

Gândirea lui Marx, îmbibată de ateism, este animată de o tenace ambiție umană demiurgică. Ca să-și sa-

---

[93] Reale G., Antiseri D., *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. III, Ed. La Scuola, Brescia, 1996, p. 284.

tisfacă nevoile (*originare* sau *dobândite*), omul urmărește neîncetat, prin muncă, dominarea naturii, ca s-o umanizeze şi s-o supună, cu docilitate, puterii lui.

Cu *teoria claselor*, Marx motivează repartiția injustă şi inegală a acestei puteri, iar prin *producțiile culturale* caută să explice diviziunile de clasă, cauzate de activitatea primară de transformare a naturii.

Astfel, deşi Marx consideră că obiectul activității umane rămâne efortul fizic ca atare, el susține, totuşi, că refuzul structurilor sociale permite omului să iasă din cadrul naturii şi să depăşească natura prin cultură.

Dar, tocmai pentru faptul că universul este *eminamente natural*, iar omul intră în acest univers natural *prin practică culturală*, atunci se poate spune că gândirea lui Marx implică *o ruptură între natură și cultură, care nu rămâne lipsită de ambiguitate*[94]. *Conflictul dintre natură și cultură subminează consecvența concepției materialiste, care se află la baza marxismului.*

Freud (1856-1939)

În teoria lui Freud, ruptura dintre *natură* şi *cultură* este şi mai evidentă. Eseul freudian *Indispoziția în cultură*[95] constituie nu numai o explicare a crizei contemporane, dar şi o explicare a fragilității constitutive a oricărei culturi.

Într-adevăr, cultura se întemeiază, după Freud, pe un proces de represiune, care se verifică în contextul complexului lui Oedip, la începutul vieții fiecărui

[94] Cottier G., *op. cit.*, Commissio Theologica Internationalis, Roma, 1987.

[95] Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1930.

om: condiția intrării în societate a copilului și deruta copilului însuși, pentru că tendința lui de satisfacere nelimitată a poftelor se lovește de rivalitatea tatălui omnipotent.

Toate acestea vor fi exprimate de Freud, susținând că „principiul plăcerii, care este primar, trebuie să se concilieze cu principiul realității, reprezentat de tată. Deși un astfel de compromis este benefic (pentru că rămâne condiția vieții sociale și a culturii), nu este o piedică pentru ca societatea și valorile ei să fie realizate grație represiunii patimilor primordiale ale individului".

Cultura, care constituie pentru Freud un câștig inegalabil, „rămâne totuși mereu mortificantă și continuu amenințată. Chiar și structurarea individului, care interiorizează în sine tabuurile sociale, este rezultatul unui compromis între instinctele primordiale și sălbatice ale individului și societatea din care provine.

Dacă natura este surprinsă în sensul ei de spontaneitate, va exista mereu un conflict latent între natură și cultură".

Spiritualitatea răsăriteană consideră că conflictul dintre natură și cultură poate fi depășit prin transformarea patimilor în virtuți, care înalță omul spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos și Duhul Sfânt. Această transformare are la bază harul necreat din partea lui Dumnezeu, iar din partea omului rugăciunea, înfrânarea și faptele bune.

În lumina celor de mai sus, evoluția modernistă a culturii occidentale, care a trecut prin filiera medievală, carteziană și kantiană, ca să sfârșească cu darwinismul, marxismul sau freudismul, a deplasat, progresiv, centrul culturii apusene de la Dumnezeu la

om, punând în circulaţie teorii, sisteme şi ideologii antropocentrice mereu mai evidente.

Dacă teologia creştină spune că „natura umană este ireductibilă la natura fiinţelor pur fizice, fiindcă la opusul postulatului dualist, corpul uman rămâne o componentă esenţială a fiinţei umane, ca purtător al indicaţiilor din proiectul Creatorului", gânditorii iluminişti consideră că „scientismul tehnologic elimină din lume tot ce este esenţă, semnificaţie, norme, eliminând radical orice natură normativă"[96]. Această evoluţie este rezultatul unei filosofii care-L închide pe Dumnezeu într-o transcendenţă inaccesibilă şi transformă omul în prizonierul lumii naturale, fără orizontul eshatologic al cerului şi al pământului nou.

Dacă spiritualitatea ortodoxă a rezistat timp de un mileniu şi jumătate asalturilor mereu sporite ale culturii secularizate, aceasta se datorează accentului pus pe existenţa Logosului etern al Tatălui, din Care provine raţionalitatea fundamentală a creaţiei, în lumina energiilor necreate, împărtăşite de Duhul Sfânt, ca har divin.

Scopul acestei spiritualităţi nu este de a intra în conflict cu gândirea medievală sau cu gândirea contemporană, ci de a arăta că scopul principal al vieţii creştine este deificarea omului şi a creaţiei în Hristos, în virtutea constituţiei raţionale a întregii lui fiinţe şi a creaţiei.

Pictura bisericească răsăriteană, cu numeroşii ei sfinţi de pe pereţii locaşurilor de cult ortodoxe, este orientată de sus în jos, de la bolta centrală, unde se

[96] Lombardi Vallauri, „Natura e uomo: oltre il moderno?", în „Studium", 83 (1987), nr. 4-5, Roma, p. 633.

află icoana lui Iisus Hristos ca Pantocrator, ca să înalțe lumea pe care a zidit-o spre apoteoza transfigurării ei finale, în calitate de Dumnezeu și om adevărat.

Vom vedea mai târziu că și în teologia catolică contemporană a început să se vorbească despre Pantocrator, în felul ei propriu, ca să poată rezista asalturilor postmodernismului contemporan și să se întâlnească cu noua fizică.

Gândirea postmodernă

De la bun început trebuie precizat că absența Logosului ca structură fundamentală a lumii văzute și nevăzute a permis gândirii postmoderniste să treacă de la existența unui *Dumnezeu forte*, care domina omul obiectiv, la un *Dumnezeu slab*, manevrat subiectiv de om.

Trăsăturile specifice postmodernismului constau astfel în faptul că *nu se mai gândește la unitate, ci la pluralitate*; *nu mai este interesat de rațiune, ci de estetică și limbaj; ignoră fundamentul rațional al cosmosului (Logosul și raționalitatea creației) și cade în nihilism sau în refuzul istoriei.*

Nu se poate preciza data apariției postmodernismului, dar se presupune că ar fi apărut la finele veacului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Postmodernismul a început să dobândească mereu mai mult teren în ultimul secol, datorită tendinței lui de a surpa coordonatele filosofice și teologice obiective ale culturii apusene, referitoare la Dumnezeu, om și lume, vinovată pentru comiterea ororilor săvârșite în timpul ce-

lui de al Doilea Război Mondial[97]. Acest proces a fost favorizat, în largă măsură, şi de apariţia computerului, internetului sau cyborg-ului, care obligă omul să-şi îndrepte atenţia spre lumea artificială a ficţiunii.

Dacă luăm în considerare *subiectele* care stau la baza oricărei forme de cultură, adică pe Dumnezeu, omul şi lumea, se poate spune că pentru modernitate, din punct de vedere teologic, toate acestea reprezintă „*subiecte forte*". Din punct de vedere postmodernist însă, triada amintită, cea de *Creator, creatură şi creat,* nu constituie *expresia forte* a noţiunilor, ci pe aceea a unor „*subiecte slabe*", care generează o antropologie care sfârşeşte cu disoluţia religiei şi a culturii.

Postmodernismul şi Dumnezeu

Se consideră că postmodernismul ar avea consecinţe benefice pentru două motive: fiindcă prevede *apusul metafizicii substanţialiste*[98] şi deschide mintea

[97] Ignazio Sanna, *L' Antropolgia cristiana tra modernita e postmodernira,* Queriniana, 2002, p. 258.

[98] Regretatul Papă Ioan-Paul al II-lea arăta, în enciclica sa *Fides et Ratio*, că „filosofia contemporană a abandonat în largă măsură cercetarea metafizică asupra întrebărilor ultime ale omului, concentrându-i în largă măsură atenţia proprie asupra problemelor particulare şi regionale, adesea pur formale, cu riscul de a fi reduse la mit şi superstiţie". Este bine cunoscut faptul că scolastica a căutat, sub influenţă aristotelică, să pună în evidenţă structura metafizică ultimă a oricărui lucru, ca structură necesară şi imuabilă. Astăzi, filosofia consideră că nu mai este posibil să ajungi la structura metafizică şi la adevărul ultim, ca să organizezi viaţa cu ajutorul lor. Împotriva pretenţiilor „forte" pe care metafizica le revendică pentru ea, în privinţa cunoaşterii şi a po-

omului spre o filosofie a libertăţii şi a istoriei. *Postmodernismul nu se mai gândeşte la esenţa metafizică ca la o structură necesară dată odată pentru totdeauna, ci îşi concentrează atenţia asupra „evenimentului", ca rod al unei iniţiative proprii, care te face să te simţi ca moştenitor, efect şi destinatar al lui*[99].

Metafizica este considerată drept rezultatul unei proiecţii umane plină de fantezie, omnipotenţă şi violenţă, promovată de aşa-zisa *teologie naturală* de inspiraţie aristotelică. Teologia s-a folosit de metafizică ca să oblige omul să se supună atotputerniciei divine, iar pentru ca omul să poată revendica, la rândul său, o putere asemănătoare pe pământ, religia s-a folosit de metafizică să legitimeze puterea[100].

Apusul metafizicii deschide mintea şi inima oamenilor faţă de o filosofie a libertăţii şi a istoriei[101]. Peste tot se face însă abstracţie de puterea necreată a lui Dumnezeu, Care coboară în om ca să prefacă pornirile pătimaşe sau violente din fiinţa omului, în elanul spiritual al asemănării omului cu Dumnezeu.

Apoi, cât priveşte antropologia postmodernistă, aceasta *caută să submineze paternitatea absolută a lui Dumnezeu în favoarea paternităţii umane, concepută în termeni pur biologici.*

Postmodernismul nu pune în discuţie atât existenţa lui Dumnezeu, cât, mai degrabă, atitudinea Sa faţă

---

sibilităţii de a stabili fundamente ultime, gânditorul postmodern invocă o metafizică „slabă", care nu mai este în măsură să furnizeze un fundament absolut şi niciun sens al vieţii.

[99] Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 271.

[100] *Ibidem*, p. 272.

[101] *Ibidem*, p. 271.

de cei slabi şi oprimaţi, faţă de barbaria practicată de popoare şi imperii sau faţă de injustiţia din viaţa individuală şi socială a omului, asemenea celor petrecute la Auschwitz.

Şi, pentru că nu s-au găsit răspunsuri convingătoare la astfel de întrebări, Dumnezeul creştin a început să fie substituit cu nenumăratele zeităţi la care se referă Homer. Adevărata religie se manifestă ca o multitudine de religii, iar unicul Mântuitor ca o pluralitate de *mântuitori*.

Multiplicarea zeilor şi a mântuitorilor este invers proporţională cu omnipotenţa unicului Dumnezeu şi a unicului Mântuitor.

Cu cât zeii se multiplică mai mult, ca în mitologia greacă, cu atât devin mai slabi şi mai uşor de înlocuit. Desigur, atunci când vorbim despre disoluţia religiei creştine în multe religii şi în mulţi mântuitori, nu avem în vedere marile religii, care păstrează o concepţie *forte* despre Divinitate, ci noile religii şi mişcări, cum ar fi New-Age-ul[102], care preferă invizibilul

[102] *Ibidem*, p. 306: „Un produs particular al postmodernismului şi o aplicare a lui este cu siguranţă New-Age. Într-adevăr, în epoca postmodernistă, considerată ca «postcreştină», locul subiectelor tradiţionale din domeniul religios, Dumnezeu şi Biserica, a fost luat de un nou subiect, care caută obsesiv noi experienţe spirituale ce coincid cu religia particulară a New-Age. Ideea centrală a acestui fenomen, care se prezintă sub semnul Acvariului şi are loc în pragul celui de al treilea mileniu, constă în apariţia unei noi ere cunoscută sub numele de *New-Age*, caracterizată de o conştiinţă lărgită, care depăşeşte dimensiunea personală şi ajunge la nivel cosmic şi universal. O eră de armonie şi de pace în care se va realiza a Doua Venire a lui Hristos, ale cărui energii sunt în acţiune printre noi, în sânul numeroase-

şi emoţionalul în locul raţionalului sau vizibilului şi care propun idealuri de fericire şi de bunăstare ieftină, speculează pe seama preocupărilor umane de autorealizare şi oferă garanţii imposibil de înfăptuit cu privire la viitorul persoanei şi al societăţii.

Întemeietorii acestor religii nu sunt oameni harismatici, ci manageri ai consolării ori administratori ai speranţelor de succes, în afacerile private şi în viaţa profesională[103].

În fine, postmodernismul face apel la difuzarea analizei lingvistice iniţiată de Vattimo şi Lyotard. Pe urmele lui Heidegger sau Wittgenstein, aceştia doi se referă la o obscuritate epistemologică a raţiunii umane, care nu poate atinge realitatea lucrurilor, ci e capabilă doar de o reprezentare a lor, care exclude posibilitatea unui discurs *obiectiv* despre Dumnezeu.

Făcând apel la religia ebraică, unde este interzis să se rostească numele lui Dumnezeu, datorită măreţiei Sale inefabile, unii teologi participanţi la Adu-

---

lor tentative de căutare spirituală şi grupuri religioase. Scopul său priveşte transformarea radicală a umanităţii, o transformare definită de mulţi ca schimbare de paradigme, care implică o nouă schemă mintală, o nouă structură de gândire, un nou principiu epistemologic, care va duce spre o viziune nouă a lumii şi la un nou mod de a înţelege şi interpreta realitatea. Această schimbare s-ar verifica înainte de toate printr-o transformare a conştiinţei, care constă într-o creştere şi lărgire a ei. După Marilyn Ferguson, New-Age-ul este o mare reţea fără ghid, de mare putere, care vrea să introducă în lume această schimbare". În realitate este vorba de teorii care nu fac decât să agraveze criza spirituală a lumii contemporane.

[103] P. Naso, *Il mosaico della fede*, Baldini e Castoldi, Milano, 2000 şi Gastto Trochi, *I nuovi movimenti religiosi*, Querniana, Brescia, 2000.

narea de la Gratz din 1997 au propus ca numele lui Dumnezeu din Biblie să fie înlocuit cu numele ebraic de „Iahve", care evidențiază apofatismul cunoașterii lui Dumnezeu.

Heidegger considera că nu putem vorbi în mod direct despre Dumnezeu, pentru că Ființa divină se dă numai în „diferența ontologică dintre Ființa obiectivă și existent". După opinia lui, trebuie abandonată orice căutare obiectivă a Absolutului, căci Dumnezeu nu poate fi cunoscut direct și obiectiv ca Ființă, ci numai indirect de către existent. În realitate, postmodernismul se folosește de un așa-zis *apofatism* ca să promoveze dependența față de om a existenței lui Dumnezeu.

Astfel, fie că este vorba de politeism, de metafizică sau de limbaj, toate acestea sunt mijloace deconstructiviste, folosite de postmodernism ca să poată trece, așa cum am arătat, de la imaginea obiectivă a unui Dumnezeu, „forte" și de Sine stătător, la imaginea unui Dumnezeu „slab", dependent de subiectivitatea umană.

Consecințele acestui demers sunt numeroase și scot în evidență trăsăturile specifice ale filosofiei postmoderniste. Este vorba de reducerea credinței la morală, de imposibilitatea conceptualizării lui Dumnezeu, de sentimentul uman ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu, de separația experienței spirituale de știință și teologie sau de substituirea transcendenței divine cu transcendența umană.

Toate acestea urmăresc un singur scop: acela de a-L reduce pe Dumnezeu la măsura omului, adică de a înlocui imaginea unui Dumnezeu „forte" cu imaginea unui Dumnezeu „slab".

În realitate este vorba de o falsă problemă, fiindcă postmodernismul trece de la Dumnezeul medieval, Care căuta să domine omul din înălțimea transcendenței Sale inaccesibile, la un Dumnezeu Care poate fi manevrat, imanent, de către om.

Postmodernismul uită de constituția teandrică a lui Hristos ca Dumnezeu și om nedespărțit, Care S-a smerit, a suferit și a murit pe cruce, pentru ca prin învierea Sa să înalțe omul spre asemănarea cu Dumnezeu. Nu este vorba de un Dumnezeu când „forte", când „slab", ci de un Dumnezeu Care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Postmodernismul și omul

Postmodernismul a operat mai multe reducții esențiale în domeniul concepției lui antropologice.

Mai întâi de toate, omul a încetat să mai fie considerat, ca ființă psihofizică, creat după chipul lui Dumnezeu, pentru a deveni un exemplar individual și biologic al condiției umane. Odată ce omul însingurat și nesigur al societății postmoderniste a rupt relația cu Dumnezeu și a rămas doar cu umanitatea lui neancorată în transcendent, începe să experimenteze caracterul insignifiant al propriei lui identități și al realității care îl înconjoară[104].

Dacă Dumnezeu nu mai este conceput ca *persoană*, ci ca o *Divinitate difuză*, tot astfel și omul încetează de a mai fi *persoană* și devine o *simplă realitate biologică*.

---

[104] M. Gauchet, *Desincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Enaudi, Torino, 1992, p. 291.

Subestimarea omului este rezultatul subestimării lui Dumnezeu. După chipul *fiarei din Apocalipsă, care nu are nume, ci un simplu număr, 666 (cf. Apoc. 13, 18), postmodernismul caută să transforme oamenii în simple numere.*

Reducția omului de la calitatea lui de creatură a lui Dumnezeu, cu demnitatea lui personală, la un simplu component biologic al speciei umane, a atras după sine însingurarea și desprinderea omului din relația cu Dumnezeu și din relația lui cu lumea.

Postmodernismul se declară în favoarea manipulărilor genetice, care tind să distrugă identitatea personală a ființei umane[105]. Omul nu mai este definit în funcție de unitatea sa personală sau rațională, ci în funcție de diferitele ramuri ale științei care se ocupă de antropologie.

Departe de a mai fi perceput în totalitatea și în integralitatea lui, fiecare știință consideră omul în funcție de orizontul ei epistemologic. După evoluționismul biologic, omul este o ființă vie, care s-a dezvoltat datorită selecției naturale; după psihologie, toată viața omului este un răspuns la calitățile sau gratificațiile lui psihice; după neurologie, activitatea spirituală a omului corespunde funcționării diferitelor celule situate biologic în creier, iar după teoria comunicării, raporturile interpersonale sunt rezultatul deciziilor raționale ale omului.

Dacă prima revoluție științifică și tehnologică din epoca modernă a schimbat natura din jurul omului, revoluția bioetică de astăzi deschide posibilitatea de a modifica natura omului cu concursul tehnicii genetice.

---

[105] *Ibidem*, p. 345.

Omul nu mai apare ca stăpân al universului, ca să-l poată înțelege, să-l interpreteze sau să-l transfigureze, ci ca una dintre numeroasele ființe vii de pe pământ, care poate fi demontată sau asamblată în funcție de teoria științifică la modă. Suntem în pragul „copilului tehnologic”[106], unde familia și părinții apar ca simple rămășițe ale trecutului.

Postmodernismul consideră că omul dispune de o bunătate înnăscută și de autonomie deplină. Rațiunea și voința lui, sensibilitatea sau poftele sale, toate sunt bune, iar libertatea omului trebuie să asculte numai de ea însăși și de legile pe care și le-a dat în mod autonom.

Morala heteronomă este considerată ca un adevărat atentat la adresa suveranității și a libertății subiectului uman absolut. Diferit de învățătura creștină, care declară că „toți suntem păcătoși”, postmo-

[106] Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 341. Postmodernismul consideră că tehnica clonării va distruge identitatea personală a ființei umane. La baza acestei tehnici se află convingerea postmodernistă că valoarea omului și a femeii nu depinde de identitatea lor personală, ci numai de calitățile biologice care pot fi apreciate și selecționate în mod genetic. Este vorba de un criteriu extrem de periculos, care duce inevitabil la pervertirea relațiilor fundamentale ale persoanei umane, pentru că face abstracție de filiația consangvină, de existența părinților sau de familie, căci o femeie poate fi soră cu mama sa, sau, în lipsa tatălui, aceasta poate deveni fiica bunicului. Se consideră astăzi că diferitele ramuri ale științei nu mai studiază omul în totalitatea ființei lui personale, ci în mod compartimentat, în funcție de calitățile lui biologice. Această stare de lucruri ar putea fi interpretată drept o biruință a profețiilor lui Nietzsche referitoare la apariția „supraomului”, care confundă pe om cu Dumnezeu. Paradoxul supraomului constă tocmai în pofta sa de putere, atunci când nu are forța să se domine pe el însuși.

dernismul afirmă că „toți sunt desăvârșiți"! După cum arăta Nietzsche, acel: „tu trebuie", din morala heteronomă creștină, trebuie substituit cu: „eu voiesc", din morala autonomă a supraomului.

Antropologia postmodernistă consideră că unica legătură pe care o recunoaşte în privința raporturilor interpersonale este aceea care derivă din contract, şi nu din lege. În timp ce legea publică se bazează pe o raționalitate care are în vedere binele colectiv şi este dotată cu o putere coercitivă, care face abstracție de libertatea şi de acordul părților, contractul are calitatea de a asigura un spațiu mai larg pentru exercitarea libertății contractuale a indivizilor şi constituie un obstacol în calea fragmentării societății[107].

Se uită că autonomia l-a prăbuşit pe om, fiindcă, în loc să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu, ca să devină stăpânul lumii, acesta s-a răzvrătit împotriva Creatorului şi a ajuns sclavul lumii.

În concluzie, putem spune *că postmodernismul militează pentru apariția celui de „al patrulea om"*[108].

Primul om a aparținut raționalității produse de miracolul grec şi de filosofia greacă, dominat de ordinea cosmică şi de mitul veşnicei reîntoarceri.

Al doilea om era cel al credinței întemeiată de Revelația biblică şi orientat către un sfârşit eshatologic. Aceşti doi oameni constituiau, pentru gândirea occidentală, o sinteză armonioasă de credință şi rațiune, de istorie şi metaistorie.

Al treilea om este burghezul calculat, de inspirație iluministă, care a spart sinteza dintre credință şi rați-

---

[107] *Ibidem*, p. 374.

[108] *Ibidem*, p. 359.

une în favoarea cunoaşterii ştiinţifice şi a pus bazele modernităţii.

La sfârşitul acestei evoluţii apare şi *al patrulea om*, adică omul *radical, fără religie, fără istorie, victimă a propriilor lui dorinţe sau pofte, care nu se interesează nici de adevăr şi nici de iubire.*

Cele mai importante trăsături ale acestuia sunt: absenţa memoriei istorice[109] şi *experienţa pasajului de la tehnologia trebuinţelor la tehnologia poftelor*[110].

Astfel, postmodernismul se încântă cu bunătatea înnăscută a omului, dar uită de puterea necreată a lui Dumnezeu, Care coboară la om, pentru ca omul să poată învinge forţele iraţionale care îl confruntă din adâncul fiinţei lui şi să dobândească adevărata libertate interioară după Dumnezeu.

---

[109] El respinge Tradiţia şi este indiferent faţă de amintirea evenimentelor trecute, care contribuie la constituirea prezentului. *Pentru el istoria nu mai are decât rolul de istoriografie a trecutului, ca „ştiinţă"*. Progresul nu priveşte realitatea umană, socială sau politică, ci numai pe cea tehnică. Cu toate acestea, gândirea postmodernă nu este revoluţionară, căci parola, cheia ei, nu este *revoluţia*, ci **progresul ştiinţific şi tehnic.** Este vorba de o simplă gândire reformistă sau laicistă, centrată mai mult pe critica etico-culturală decât pe cea economică a condiţiei umane şi sociale.

[110] Această morală se caracterizează printr-un radicalism integral care echivalează cu individualismul anarhic şi antiautoritar. Divorţul, avortul, feminismul, homosexualitatea şi libertatea sexuală în general, lupta împotriva încarcerării şi a ospiciilor, abolirea învăţământului religios etc. sunt tot atâtea coordonate ale acestui individualism, care nu mai este nici etic şi nici moral, ci rezultatul unui libertinism care ignoră „adevărul". *Omul postmodern nu mai are trebuinţe de satisfăcut, ci numai pofte de inventat.* Morala postmodernistă nu se mai bazează pe practica virtuţii, ci pe căutarea plăcerii.

Scopul spiritualității creștine, cu caracter ontologic, bazată pe prezența și lucrarea harului necreat, care Îl aduce pe Dumnezeu în om, nu este cel de a distruge partea pasională din ființa omului, ci de a o muta de la rău la bine, prin lucrarea sinergică a lui Dumnezeu cu aceea a credinciosului.

Atât filosofia medievală, cât și aceea iluministă sau postmodernă ignoră viața interioară a omului, adică dimensiunea ontologică a spiritualității creștine, care implică nu numai sufletul și funcțiile lui, rațiunea și voința, ci și trupul, pentru ca omul întreg să poată renaște spiritual și moral în Hristos și în Biserică, prin Duhul Sfânt.

Postmodernismul și lumea

Postmodernismul L-a eliminat pe Dumnezeu din creație și a transformat lumea într-un depozit de lucruri pe care omul le poate manipula după propria lui voie.

Deja Descartes, părintele concepției dualiste despre lume, care se află în centrul gândirii moderne, considera că omul dotat cu rațiune este „patronul și posesorul naturii".

În virtutea opoziției dintre om (*res cogitans*) și natură (*res extensa*), aceasta din urmă (natura) a fost transformată în tot atâtea *obiecte* lipsite de valoare intrinsecă spirituală, care pot fi folosite și manipulate ca un „depozit de lucruri și de resurse" prin nenumărate invenții și artificii, ca să te poți bucura fără efort de roadele pământului și de toate condițiile pe care le poate oferi.

Ştiinţa contemporană a pierdut dimensiunea ei umană şi a devenit deosebit de problematică, pentru că nu mai poate produce nimic care să fie durabil, etern sau adevărat[111].

Orice descoperire înregistrată de ştiinţă poate fi depăşită în următorii 50 sau 100 de ani, pentru că operează numai în vederea unor scopuri practice: să locuieşti mai bine, să mănânci mai bine, să prelungeşti viaţa cât mai mult sau să sporeşti bunăstarea în general. Ştiinţa a pierdut dimensiunea adevărului şi durabilitatea descoperirilor ei, sensul eternităţii, pentru că face abstracţie de ordinea divină a lucrurilor înscrise în natură şi în legile ei[112].

Postmodernismul are ca efect dispariţia fundamentului religios şi social al omului. Prezenţa *supranaturalului* în societate a devenit atât de insignifiantă, încât trece neobservată. Religia a fost alungată la marginea vieţii sociale, fiindcă a fost spoliată progresiv de legitimitatea ei filosofică, a fost marginalizată şi limitată, în raport cu viaţa politică şi economică,

---

[111] Din opoziţie faţă de o teologie care a pus accentul pe *eternitatea lui Dumnezeu* fără să ţină seama de *mişcarea lumii*, ştiinţa modernă pune accentul pe timp şi a început să se ocupe de lucruri practice, folositoare omului. Ştiinţa nu face abstracţie de artă, spre exemplu, dar în timp ce ştiinţa progresează mereu, arta realizată perfect din punct de vedere artistic nu mai poate fi depăşită. Homer n-a fost depăşit de Dante şi nici Dante de Shakespeare. În schimb, astronomia lui Aristotel a fost depăşită de cea a lui Kepler, Galileo sau Newton, iar cea a lui Newton de către Einstein. Marea descoperire a genomului şi a hărţii lui, considerată de anumiţi sceptici ca o *simplă compilaţie* (de nume şi numere) asemănătoare celei din anuarul telefonic, rămâne izolată în pagina economică sau financiară a diferitelor publicaţii.

[112] Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 392.

la sfera privatului, din convingerea că fără influxul ei, societatea industrială postmodernă s-ar fi dezvoltat mereu mai mult şi mai bine[113].

Religia a fost substituită în întregime sau în parte de pluralitatea sistemelor religioase sau ideologice, care se relativizează reciproc şi derutează omul. La rândul ei, globalizarea tinde să desfiinţeze spaţiile concepute ca locuri de siguranţă şi de identitate, ca patria, ţara, casa, biserica sau anumite valori recunoscute ca atare, şi poate fi comparată cu o mare deschisă, străbătută de vapoare, care poartă steaguri lipsite de embleme naţionale şi în care călătoresc cetăţeni de toate naţiile.

Aceştia nu se mai disting între ei după teritorii, după limbă, după religie, după produse naturale sau după modele de viaţă sau modele vestimentare, pentru că în timp ce un japonez poartă o cravată Armani şi mănâncă cartofi prăjiţi californieni, un italian conduce o maşină sud-coreeană şi se roagă într-o moschee la Roma sau la Milano[114].

Cert este că globalizarea, ca şi secularizarea de altfel, a dat naştere în sânul popoarelor la o reacţie opusă scopurilor urmărite, fiindcă acestea au început să dea dovadă de o exacerbare a valorilor naţionale în detrimentul celor universale.

Adevărata globalizare trebuie să ţină echilibrul între unitatea şi diversitatea spirituală şi culturală a neamurilor. Teologia patristică ne spune că Dumnezeu le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte, după chipul comuniunii trinitare supreme.

---

[113] *Ibidem*, p. 403.
[114] *Ibidem*, p. 402.

Postmodernismul duce la dispariția progresivă a viitorului ca perspectivă imediată a lumii[115]. Rațiunea tehnică și cultura producției au transformat persoanele în numere, privându-le de sentimente și de originalitate.

Abandonarea dimensiunii transcendente și ancorarea ultramundană a omului au golit lumea de sensul ei eshatologic, iar progresul tehnic a multiplicat spaima existențială. Astăzi întrebarea nu mai este: *Ce putem face noi cu tehnica*?, ci: *Ce poate face tehnica cu noi*? Tehnica modernă a dobândit un dinamism totalizant, devenind extrem de ambiguă și periculoasă. Caută să transforme pe *homo faber* în *homo creator*, adică în subiect *producător al naturii artificiale și la prefacerea ființei umane în omul materie*, ca obiect de manipulare nelimitată, datorită ingineriei genetice.

Astăzi tremurăm în fața nihilismului, unde maximum de putere se unește cu maximum de vid spiritual, iar maximum de capacitate se întâlnește cu minimum de cunoaștere referitoare la scopuri[116].

---

[115] *Ibidem*, p. 392.

[116] Constantele științei postmoderniste sunt următoarele: a) nimic nu există în afară de univers; b) pe scara animală nu există salturi calitative, ci totul este un joc al genelor, care include și omul; c) etica umană nu are principii imutabile, căci reflectă și reprezintă obiceiurile acceptate de societate; d) știința este neutră, căci în timp ce știința descoperă, societatea este cea care aplică. Valorile țin de societate, nu de știință. În practică, aceste constante ale gândirii postmoderne L-au eliminat pe Dumnezeu din cuprinsul propriei creații și au redus lumea la o totalitate pur factuală. Pentru anumiți oameni de știință, cum ar fi P. Davies, lumea nu are nicio dimensiune tainică, sacră sau neinteligibilă – adică nu există apofatism –, fiindcă poate fi explicată, integral, pe cale științifică. Iar în cazul în care se mai acordă Creatorului

Natura este considerată ca o proprietate a omului, iar ştiinţa şi tehnica se folosesc de superioritatea intelectului uman ca s-o exploateze sălbatic şi să obţină de pe urma ei cel mai mare profit posibil.

Dacă omul ar avea o atitudine personală responsabilă faţă de natură, ar putea descoperi că identitatea lui nu este în opoziţie cu natura, ci în asociere şi comuniune cu ea[117]. *Ar fi necesară recuperarea conceptului de paternitate al lui Dumnezeu, ca să exprimăm credinţa noastră în faptul că Dumnezeu este atât Creatorul universului, cât şi garanţia viitorului şi a mântuirii lui*[118].

În concluzie, postmodernismul consideră că destinul ultim al omului nu mai depinde de îmbunătăţirea condiţiilor lui de viaţă spirituală şi morală, de răspunsurile posibile referitoare la naştere, moarte sau fericire, ci de cotaţia la bursa industriei farmaceutice, care se mulţumeşte cu descrierea genelor şi a cromozomilor umani. Heidegger spunea, pe bună dreptate, că tehnoştiinţa ascunde Adevărul şi Fiinţa, în loc să le reveleze, şi că numai Dumnezeu ne mai poate salva din starea actuală.

Într-adevăr, postmodernismul ascunde fiinţa omului, fiindcă se ocupă numai de trup şi uită de suflet. Pe cât de mult s-a progresat în domeniul chirurgiei, pe atât de puţin s-a realizat în cunoaşterea maladiilor psihice. Se face caz de trup şi de tehnică, dar se uită

---

un rol în raport cu lumea, atunci ştiinţa naturii constituie o cale mai sigură pentru a ajunge la Dumnezeu decât aceea oferită de religie.

[117] Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 401.

[118] *Ibidem*, p. 399.

de patimile din ființa omului, care alimentează agresivitatea, cruzimea, violența sau terorismul la care asistăm în vremea noastră.

Dacă trupul se mai poate vindeca, într-un anume fel, cu ajutorul tehnicii, sufletul în schimb se vindecă cu puterea lui Dumnezeu, însoțită de efortul vieții de rugăciune, de înfrânare și de făptuire a binelui.

Spiritualitatea răsăriteană urmărește un singur scop: ca omul să nu mai fie robul patimilor care îl desfigurează sufletește, ci să devină propriul lui stăpân, după chipul și asemănarea cu Dumnezeu. Sau, cum spun Părinții: Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Neoateismul contemporan

Un fizician ca Steven Weinberg, care a primit Premiul Nobel, considera că orice interacțiune între știință și cultură nu poate fi decât prejudiciabilă. Ideea lui centrală se referă la descoperirea de către fizică a existenței *legilor impersonale eterne*, care asigură progresul obiectiv al științei și explică dimensiunea uriașă a neînțelegerii dintre știință și cultură.

Pentru el, adevărul prin definiție nu poate depinde de ambientul social sau cultural al omului de știință, fiindcă numai știința este păstrătoarea adevărului, fapt pentru care ruperea ei de cultură este definitivă și completă.

Există o singură realitate: realitatea obiectivă a fizicii. Weinberg declară fără echivoc că, pentru cultură sau filosofie, distincția dintre mecanica cuantică și cea clasică sau cea dintre teoriile gravitației ale lui Newton și Einstein este nesemnificativă.

Pentru el, concluziile fizicii ar putea deveni relevante pentru filosofie şi cultură atunci când vom afla originea universului sau legile ultime ale naturii, *adică niciodată*![119]

Această opinie este combătută însă de un alt fizician cunoscut, Paul Davies, care mărturiseşte: „*Am crezut că ştiinţa poate explica totul... dar problemele ultime vor rămâne mereu dincolo de ştiinţa empirică*"[120].

Sau, altfel spus, ştiinţa poate explica raţionalitatea creaţiei, dar nu poate explica provenienţa ei. Este vorba despre „*o ordine implicită sau raţionalitate, care există în mod necesar şi etern în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă*"[121].

Desigur, faptul de a lansa concepte noi duce întotdeauna la un drum presărat cu capcane. Vor exista gânditori care să confunde miraculosul cu iraţionalul ori să proclame că noua raţionalitate duce la substituirea religiei prin transdisciplinaritate.

Aceştia vor confunda transcendentul cu ceea ce este accesibil reprezentărilor umane, inevitabil parţiale, sau vor elimina, în numele păstrării identităţii, ceea ce este universal în fiinţa umană, adică pe Dumnezeu!

Pe Dumnezeu, Care este Unul, şi realitatea, care este una[122]. Avem convingerea că gândirea apofatică

---

[119] Steven Weinberg, „Sokal'Hoax", în „New-York Review of Books", 43 (13), 8 august 1996.

[120] P. Davies, *The Mind of God*, Simon/Schuster, Londra, pp. 14, 15, 102, 232.

[121] Jean Guitton, *Dumnezeu şi Ştiinţa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 57.

[122] Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea*, Ed. Junimea, Iaşi, 2007.

ortodoxă va juca un rol important în naşterea noii raţionalităţi, fiindcă apofatismul ne cere să dăm prioritate experienţei spirituale în raport cu Dumnezeu şi numai după aceea să vorbim despre Dumnezeu ca Lumină, Viaţă şi Iubire.

Concluzii

Tendinţa de a crede în realităţile care se văd a jucat un important rol în dezvoltarea culturii occidentale. Dacă Platon arăta cu degetul către cer şi mai credea în ceea ce nu se vede, Aristotel arăta cu degetul către pământ, ca şi cum te-ar îndemna mai întâi să vezi, pentru ca apoi să crezi.

Atâta vreme cât Catolicismul a rămas influenţat de platonism şi de zborul sufletului către Dumnezeu, a fost dispus să creadă fără să vadă. Şi credem că acesta este unul dintre motivele principale pentru care Biserica Apuseană a rămas unită cu cea Răsăriteană în decursul primului mileniu de istorie creştină.

Atunci când influenţa platonică a fost înlocuită cu cea aristotelică, la finele primului mileniu, din cauza unor aşteptări apocaliptice neîmplinite, scolastica a simţit nevoia să înlocuiască platonismul cu aristotelismul şi să dea prioritate lumii fizice asupra celei metafizice, în sens antropocentric.

Cauza acestei oscilaţii între transcendent şi imanent *constă, fără îndoială, în faptul că teologia apuseană a ignorat prezenţa lui Dumnezeu din creaţie şi a trecut cu vederea existenţa şi lucrarea Logosului dumnezeiesc, „prin Care toate au fost create”* (In 1, 1-3).

Consecinţele acestei omisiuni sunt multiple şi s-au concretizat fie în închiderea omului în hotarele lumii

văzute, fie în tentativa evadării lui intelectuale, într-o lume imaginară, a extratereştrilor ori a internetului, a cyberspaceului.

Domnul Adrian Lemeni consideră că internetul *„este un stimulent care favorizează comunicării exterioare, dispersării înspre ceea ce înseamnă exteriorul şi perifericul vieţii. Societatea informatizată şi cyberspaceul ne dă doar iluzia comunicării şi a întâlnirii cu celălalt în lumea virtuală, unde întâlnim o sumă compactă de indivizi tot mai însinguraţi.*

Este un paradox: cu cât cineva se conectează la cât mai multe legături în reţeaua internet, deşi în aparenţă pare că este subiectul comunicării unor multiple experienţe, de fapt se conturează o tendinţă accentuată de însingurare şi superficializare a relaţiilor. [...]

Noile forme de comunicare ne încurajează să ne vedem pe noi înşine ca actori independenţi, care nu mai avem nevoie de nimic în viaţa aceasta decât de simplu acces la comunicarea prin calculator sau prin televiziunile interactive; în felul acesta formele de comunicare devin inamici ai structurării adevăratelor comunităţi.

Testarea şi revizualizarea informaţiilor şi a cunoştinţelor noastre în comunităţile vii şi articulate din societatea reală rămân cele mai importante criterii pentru asigurarea libertăţii noastre.

Trebuie continuate activităţile ce implică întâlnirile concrete dintre persoane, ale modului concret de a face lucruri împreună şi de a nu ne lăsa pradă unei iluzorii comunicări prin însingurarea noastră într-o cameră, conectaţi la legăturile artificiale posibile prin intermediul relaţiilor informatizate"[123]. *„Logosul cuvântului*

---

[123] Adrian Lemeni, „Revoluţia tehnologiei informatizate", în rev. „Tabor", anul I, nr. 12, martie, 2008, p. 51.

nu e informaţie, ci e puterea de a se întrupa în forme de viaţă împărtăşite în comuniunea interpersonală"[124].

Nu este de mirare dacă apariţia postmodernismului şi a noilor mijloace pe care le are la dispoziţie (internet, computer sau televizor) i-a determinat pe unii dintre teologii catolici să reacţioneze şi să evoce, în mod surprinzător, imaginea Pantocratorului, prezent în univers.

Unul dintre ei, Angelo Amato, evocând o practică mai veche, mărturiseşte cu nostalgie: „Îmi amintesc de gestul obişnuit al monahului, care întinzându-se pe pavimentul Bisericii în stare de rugăciune, punea urechea pe piatra nudă. Voia să asculte bătăile inimii lui Hristos, Pantocratorul, Cel care susţine universul în fiinţă, într-o extraordinară situaţie de creaţie continuă: «Tatăl Meu lucrează şi Eu lucrez»."

„În cursul primului secol, continuă Amato, creştinismul şi-a făcut intrarea lui definitivă în gândirea umană, asimilându-L pe Iisus al Evangheliei cu Logosul alexandrin. Cum să nu observăm consecinţa logică a acestui gest şi preludiul unui succes similar în instinctul care determină astăzi pe credincioşi, după două mii de ani, să reia aceeaşi tactică, dar fără să se refere de această dată la principiul ordonator al unui cosmos nemişcat, ci la Noul Logos al filosofiei moderne, ca principiu evolutiv al unui Univers în mişcare?"[125]

Surpriza este de proporţii, fiindcă rar descoperi un teolog catolic care să vorbească despre Pantocrator.

---

[124] *Ibidem*, p. 48.

[125] Angelo Amato, „Considerazioni in margine alla dimensione cosmica della salevezza in Cristo", în *Divionarum Rerum Notitia*, Roma, 2001, p. 92.

Totuşi imaginea monahului care pune urechea la pământ, ca să asculte bătăile inimii lui Hristos, denotă că relaţia Mântuitorului cu cosmosul n-a fost de natură verticală, ci orizontală.

Acesta este şi motivul pentru care autorul se mulţumeşte să vorbească despre Hristos ca *început şi sfârşit* al veacurilor, cenzurând astfel o cunoscută afirmaţie a Sfântului Maxim Mărturisitorul, care-L prezintă pe Hristos ca *început, mijloc şi sfârşit* al veacurilor. Pentru gândirea răsăriteană, relaţia Mântuitorului cu creaţia nu priveşte doar începutul şi sfârşitul creaţiei, ci şi centrul ei, ca s-o susţină în existenţă, prin raţionalitatea ei interioară şi prin energiile necreate.

Dacă avem în vedere şi declaraţiile unor cunoscuţi teologi catolici sau protestanţi, care au început să recunoască că „păcatul mortal al scolasticii a fost să spargă sinteza vie între raţiune şi credinţă, natură şi har"[126], aşa cum subliniază André de Halleux; să pledeze în favoarea energiilor necreate, ca antidot al secularizării, aşa cum procedează cunoscutul teolog şi cardinal Yves Congar; să pună accentul pe Duhul Sfânt în creaţie, ca Jürgen Moltmann; să recupereze Logosul din ştiinţa contemporană, după exemplul cardinalului Paul Poupard[127]; să reliefeze dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos, pusă în relief de John MacCarthy[128] sau să invoce imaginea Pantocratorului, asemenea cardinalului Angelo Amato, atunci toate acestea reprezintă *deschi-*

[126] A. de Halleux, „Palamisme et Scolastique", în „Revue Theologique de Louvain", 1973, fasc. 4, p. 435.

[127] Cardinal Paul Poupard, „Cristo e Scienza, Cultura e Fede", în „Civitas Vaticana", nr. 1-2/ 2001, p. 106.

[128] John Mac Carthy, „Le Christ cosmique et l'age de l'ecologie", în „Nouvelle Revue Theologique", nr. 1, 1994, p. 46.

deri parțiale față de spiritualitatea răsăriteană, menite să stăvilească fie calea *postmodernismului*, care ignoră patimile din ființa omului, fie pe aceea a *internetului*, care obligă omul să evadeze în sfera imaginilor virtuale sau a *neoateismului contemporan*, care plasează știința în locul culturii.

Spuneam însă că sunt *deschideri parțiale*, fiindcă interesul lor se îndreaptă unilateral spre știința contemporană, spre ecologie sau spre dimensiunea cosmică a mântuirii, trecând cu vederea prezența personală și duhovnicească a lui Hristos în viața Bisericii și a fiecărui credincios în vederea deificării lui.

Mult mai apropiate de adevăr rămân considerațiile lui André de Halleux, care militează pentru sinteza dintre natură și har ca premisă a deificării omului în Hristos, care debutează pe pământ.

După cum sublinia Papa Ioan Paul al II-lea, Tradiția orientală consideră că „deificarea începe aici, pe pământ, unde creatura este transfigurată și Împărăția lui Dumnezeu inaugurată”[129].

Spre deosebire de tendințele deconstructiviste și dezintegratoare ale noilor curente, care caută să transforme și să modeleze pe Dumnezeu și omul după bunul lor plac, procesul deificării noastre în Hristos arată că omul a fost zidit de Dumnezeu ca să progreseze spre asemănarea cu El, în Hristos și în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, după bunăvoința Tatălui ceresc. În vederea acestui fapt, trebuie să ținem seama de trei aspecte importante.

[129] Sommo Pontefice, Giovanni Paolo II, *Scrisoare Pastorală „Orientale lumen”*, Editrice Elle di Cita Leumann, Torino, 1995, p. 11.

Mai întâi de toate, cu inspirația lui poetică și farmecul discursului teologic, Nichifor Crainic sublinia că trâmbițata autonomie a rațiunii „vine din umanismul și din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i sau dictându-i legile lui.

E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria-i natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit această autonomie; lumea modernă (ca și cea postmodernă – n.n.), divorțată de Hristos, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt.

Neoumanismul, care și-a făcut din ea principiul de temelie, crede că reînviază ideile greco-latine, când, în realitate, repetă zadarnica rebeliune adamică.

Forma cea mai ridicolă o îmbracă principiul autonom în filosofia idealistă, unde bietul individ cugetător e grav convins că el creează lumea, fiindcă începe s-o gândească.

Probabil acest spectacol de fum teoretic, în care culminează orgoliul autonom, e salutat cu hohote de sadică satisfacție de tartorul iadului, inspiratorul biblic al trufiei omenești"[130].

Într-adevăr, lumea a divorțat de Hristos ca Logos Creator și a alunecat pe panta unui declin ideologic care pornește de la existența unui Dumnezeu „forte", Care strivește omul, și sfârșește cu omul care vrea să-L strivească pe Dumnezeu.

Apoi trebuie avut în vedere faptul *că teologia ortodoxă a rezistat în fața asalturilor impetuoase și re-*

---

[130] Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 8.

petate îndreptate împotriva ei de secularism, peste un mileniu și jumătate, fiindcă s-a întemeiat teologic și spiritual pe prezența și lucrarea Logosului Creator al Tatălui, ca centru de gravitate al creației, în lumina Duhului Sfânt, a energiilor divine, și pe raționalitatea creației, ca fundament spiritual.

Viziunea cosmică a mântuirii din patristica răsăriteană, întemeiată biblic, are la baza ei o gândire trinitară care depășește existența lucrului în sine prin existența reciprocă a unui lucru în alt lucru (ab alio et in aliis), în virtutea energiilor necreate, care îmbină transcendența divină cu imanența creației în Logosul etern al Tatălui, Care luminează toate cele văzute și nevăzute în Duhul Sfânt, le dă viață tuturor şi le ține pe fiecare în parte şi pe toate împreună, după chipul Treimii mai presus de fire.

Fiindcă întreaga creație ieșită din mâna Înțelepciunii lui Dumnezeu constituie o simfonie cosmică, plină de armonie rațională și splendoare estetică (panarmonios sintaxis), care aspiră să fie eliberată de stricăciune și să se împărtășească de slava fiilor lui Dumnezeu.

V. PROBLEME CONTEMPORANE

Dimensiunea spirituală a Sfintei Euharistii

I

Aducem în discuție o problemă importantă pentru viața și spiritualitatea răsăriteană, cea referitoare la semnificația Sfintei Euharistii în cadrul liturgic ortodox.

Vom căuta să examinăm această problemă în lumina Sfintelor Evanghelii, a Epistolelor pauline și a Tradiției apostolice bisericești, care abordează această Taină în lumina raportului dintre Hristos și Biserică.

După cum știm, Apostolul Pavel ne arată că Hristos este Capul Bisericii, iar Biserica constituie trupul lui Hristos. Interpretată în această perspectivă, Sfânta Euharistie are un dublu rol.

Pe de o parte, Sfânta Euharistie este Taina prin care Hristos coboară în Biserică ca să reverse în sufletele celor care se împărtășesc puterea de viață făcătoare a Trupului și Sângelui Său, fiindcă în El sălășluiește plinătatea Dumnezeirii.

Pe de altă parte, Sfânta Euharistie este Taina care transfigurează și înalță credincioșii de la pământ la cer, ca să vadă lumina cea adevărată și să se închine

Sfintei Treimi, aşa cum ne arată Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. *Rolul Sfintei Euharistii este acela de a adânci în Hristos comuniunea reciprocă a credincioşilor cu Sfânta Treime, ca să dobândească arvuna nemuririi şi să devină părtaşi ai luminii care luminează lumea.*

De fapt întreaga Liturghie constituie o ilustrare şi o confirmare a învăţăturii ortodoxe, care ne spune că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat pentru mântuirea noastră.

Interpretată în acest context liturgic, Sfânta Euharistie are o profundă semnificaţie spirituală. Mai întâi, această Taină reprezintă jertfa de pâine şi de vin pe care comunitatea o oferă, prin preot, lui Dumnezeu, drept recunoştinţă şi mulţumire pentru toate câte omul le-a primit de la Creatorul său, împreună cu lumea în care vieţuieşte.

Preotul sintetizează această gândire liturgică atunci când rosteşte binecunoscutele cuvinte: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate".

În al doilea rând, preotul cere lui Dumnezeu-Tatăl ca „să fie bine primită jertfa aceasta pe sfântul Tău jertfelnic" şi „să o prefacă, prin lucrarea Duhului Sfânt, în Cinstitul Trup şi Sânge ale lui Hristos".

În această viziune liturgică, aspectul substanţial al Sfintei Euharistii, ca Trup şi Sânge ale lui Hristos, este unit indisolubil de prezenţa Domnului în Euharistie, potrivit propriilor Sale cuvinte: *„Cine mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, Eu rămân în el şi el rămâne în Mine" (In 6, 56).*

Sfânta Euharistie apare astfel ca mijloc de întâlnire personală între Hristos şi credincioşi, constituind

calea prin care aceştia sunt înălţaţi, în Domnul, la comuniunea de viaţă eternă a Sfintei Treimi.

II

Am întreprins aceste precizări preliminare fiindcă a existat şi există în teologia ortodoxă tendinţa de a transforma Sfânta Euharistie în centru de gravitate al Bisericii, în locul lui Hristos, aşa cum se întâmplă şi în alte confesiuni creştine, uitând de rolul ei de mijloc de adâncire esenţială a comuniunii dintre Hristos şi Biserică.

Această tendinţă a devenit evidentă la unul dintre marii teologi bizantini din secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila, care în cunoscuta sa lucrare *Viaţa în Hristos* cere creştinilor să treacă, în pelerinajul lor pământesc, prin toate câte a trecut Hristos în vederea desăvârşirii lor duhovniceşti.

Sfânta Euharistie este concepută aici în perspectiva istorică, ca mijloc de transfigurare a lumii prin coborârea lui Hristos în lume, fiindcă înălţarea lumii la slava Împărăţiei lui Dumnezeu, ca cer şi pământ nou, se va realiza numai la Parusia Sa.

Vorbind despre Sfânta Euharistie şi despre Taine în general, Cabasila spune că acestea reprezintă „calea pe care trasat-o Dumnezeu şi a deschis această poartă venind la noi. Şi mergând la Tatăl, n-a răbdat să o închidă, ci de la Acela revine la oameni sau mai degrabă este pururea prezent şi va fi cu noi întotdeauna"[131].

Datorită coborârii lui Hristos în lume prin Sfintele Taine, lumea se împărtăşeşte de viaţa nemuritoare

[131] Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, *PG* CI, col. 504 CD.

adusă de Hristos ca antidot împotriva stricăciunii şi a morţii.

Căci „prin aceste Taine, ca prin nişte ferestre, intră în lumea aceasta întunecată Soarele dreptăţii şi omoară viaţa corespunzătoare lumii acesteia şi învie pe cea supralumească. Unul este Lumina lumii, care biruie lumea şi aduce în trupul muritor şi curgător viaţa statornică şi nemuritoare”[132].

Cabasila pune un accent atât de puternic pe coborârea lui Hristos în lume, încât lasă impresia că împărtăşirea de viaţa veşnică nu se mai realizează la nivelul superior al comuniunii trinitare, aşa cum ne arată Însuşi Domnul (cf. In 17, 1-3), ci aici jos, la nivelul comuniunii euharistice, adică în Biserică, în perspectivă istorică.

Ceea ce îl interesează în mod particular nu este atât înălţarea credincioşilor la comuniunea de viaţă veşnică a Sfintei Treimi, cât coborârea lui Hristos în istorie şi prezenţa activă a Bisericii în lume.

Acest lucru devine şi mai evident atunci când Cabasila vorbeşte despre puterea de transfigurare a Sfintei Euharistii prin ea însăşi, pe care o descrie şi o explică în termenii fiziologici ai transfigurării, sub numele de „transformare”[133].

Pornind de la textul biblic: *„cel ce mănâncă va trăi prin Mine”* (In 6, 57), Cabasila admite faptul că omul, ca fiinţă superioară, poate să asimileze pâinea, vinul şi orice mâncare. Dar cum aceste alimente nu au o viaţă prin ele însele şi nu sunt izvor de viaţă eternă, ci dau doar impresia că oferă viaţa, atunci ele conservă doar

[132] *Ibidem*, col. 504 BC.

[133] *Ibidem*, col. 716 A.

trupul, provizoriu, şi susţin simpla lui supravieţuire, fără să elibereze omul de stricăciune şi de moarte.

Cu totul diferit, Sfânta Euharistie e realmente vie şi poate oferi viaţa cu adevărat în Hristos, ca Dumnezeu şi om adevărat.

Nu este Hristos Acela care Se preface atunci când Se oferă ca hrană, ci El preface pe om în ceea ce este El Însuşi. *„Hrana se transformă în omul care o mănâncă,* spune Cabasila, *căci peştele, pâinea şi orice aliment se transformă în sânge omenesc. În Euharistie, se întâmplă însă contrariul, fiindcă însăşi pâinea vieţii mişcă pe cel ce se hrăneşte şi-l schimbă, transformându-l în ea însăşi"*[134].

Lucrarea lui Hristos prin Sfânta Euharistie este dublă: pe de o parte, se prelungeşte în lume, iar pe de altă parte, asumă lumea. Hristos Se extinde asumând lumea în trupul Său, ca să o transfigureze. Biserica nu este o realitate statică.

Sfânta Euharistie apare ca o realitate dinamică şi transfiguratoare, ca o nuntă neîncetată, în spaţiu şi timp, a Creatorului şi a creaturii. În acest amestec fără contopire a naturii create cu cea necreată, creaţia se topeşte în Trupul Domnului.

Sfânta Euharistie face „din Hristos binele nostru mai presus de orice daruri naturale". Din cauză că „Hristos s-a contopit cu Trupul"[135], putem spune că Euharistia este Hristos. Astfel, diferit de cuvintele pe care le adresează Tatălui ceresc: *„Precum Tu, Părinte, în Mine şi Eu în Tine, să fie şi ei una în Noi"* (In 17, 21), vedem aici că toate câte le face Hristos pentru noi

---

[134] *Ibidem*, col. 527 B.

[135] *Ibidem*, col. 649 A.

se realizează la nivelul Sfintei Euharistii, fără să mai fie vorba de înălţarea credincioşilor la realitatea spirituală a comuniunii eterne trinitare.

Apare astfel clar tendinţa lui Cabasila de a transforma Euharistia în centru de gravitate al Bisericii, în virtutea coborârii lui Hristos în Biserică.

În realitate însă, Hristos este în Biserică într-adevăr, dar rămâne în acelaşi timp şi deasupra Bisericii, în calitate de Cap al Bisericii, ca să atragă credincioşii în comuniunea trinitară, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, şi nu ca să rămână prizonieri ai lumii văzute.

Cât priveşte înălţarea creaţiei şi a întregului cosmos la Dumnezeu, prin Sfânta Euharistie, aceasta se va realiza doar la Parusia Domnului. „Pâinea aceasta, spune Cabasila, Trupul acesta, pe care creştinii îl iau de la această masă de aici, îl vor duce acolo sus şi se va arăta tuturor ochilor, de la răsărit la apus, într-o clipită pe nori, în toată strălucirea ei, asemenea unui fulger", astfel că „ţărâna aceasta (trupurile moarte ale sfinţilor) îşi va arăta frumuseţea ei când fiecare mădular al acestei străluciri, potrivindu-se cu soarele, va emite o rază comună cu el"[136].

Strălucind astfel, „Mântuitorul Hristos coboară din cer pe pământ, iar pământul ridică alţi sori pentru Soarele dreptăţii, şi toate se vor umple de lumină"[137].

În concepţia lui Cabasila, Hristos coboară în lume şi Se înalţă cu lumea numai în perspectiva istorică a Parusiei, la sfârşitul veacurilor, datorită Sfintei Euharistii. Acesta este motivul pentru care Cabasila consi-

[136] *Ibidem*, col. 624 B.

[137] *Ibidem*, col. 649 D.

deră Euharistia drept centru de gravitate al Bisericii și al istoriei.

Lucrarea sa *Viața în Hristos* îl obligă pe Cabasila să vorbească pe plan subiectiv și de o relație a credinciosului cu Hristos, căci, după cum spune el, „nici voința nu poate să trăiască și să fie activă decât rămânând în Hristos"[138].

Dar această rămânere în Hristos este rezultatul coborârii lui Hristos la noi. *Nu se înalță credinciosul la Hristos, ci Hristos vine în întâmpinarea credinciosului. Nu este vorba de o schimbare de loc, ci numai de existență.*

Sau, după cum spune Cabasila, „Viețuim în Dumnezeu, strămutându-ne de la lumea noastră văzută la cea nevăzută, nu schimbând locul, ci viața și viețuirea. *Fiindcă nu noi ne-am mișcat sau ne-am urcat la Dumnezeu, ci El a venit și a coborât la noi... El S-a aplecat spre pământ și a găsit chipul nostru... l-a ridicat și l-a oprit de la rătăcire, ne-a făcut creștini, nu strămutându-ne de aici, ci rămânând cu noi pe pământ, a pus în noi viața din cer, nu ducându-ne la cer, ci aplecând și coborând cerurile la noi"*[139].

III

Din cele prezentate mai sus, reiese tendința lui Cabasila de a pune un accent deosebit pe *Hristos care coboară*, și nu pe *Hristos care Se înalță*. Dacă este vorba de înălțare, aceasta va avea loc numai la Parusie. Cum se poate explica acest fenomen?

---

[138] *Ibidem*, col. 561 A.

[139] *Ibidem*, col. 504 AB.

Credem că există două răspunsuri. Mai întâi, aşa după cum rezultă din titlul lucrării sale *Viața în Hristos*, Cabasila a fost interesat mai ales de *viața lui Hristos* decât de *persoana Sa*. Nu face abstracție de persoana lui Hristos, ar fi chiar imposibil, *dar tinde spre o concepție substanțialistă (aristotelică) a vieții în Hristos, care îl determină să deplaseze centrul de gravitate al Bisericii de la Hristos ca „Persoană" și „Cap al Bisericii", la Hristos din Euharistie ca Trup și Sânge al Său.*

În al doilea rând, a procedat astfel *fiindcă a fost extrem de interesat să depăşească sistemul scolastic raționalist și abstract, lipsit de fundament spiritual, ca să iasă la orizontul deschis și dinamic al iconomiei divine, care dă sens istoriei și se încununează cu transformarea finală a lumii în cer și pământ nou, la Parusia Domnului, după voința Tatălui și lucrarea Duhului Sfânt.*

Doar atunci Dumnezeu va fi totul în toate şi creația îşi va afla împlinirea ei ultimă în Dumnezeu. O concepţie asemănătoare aflăm astăzi şi la Mitropolitul Ioan de Pergam, personalitate din anturajul patriarhului de Constantinopol.

Dacă luăm în considerare sensul spiritual al Liturghiei bizantine, observăm însă, în mod diferit, că Sfânta Euharistie nu este centrul de gravitate al Sfintei Liturghii, aşa cum lasă să se înțeleagă Nicolae Cabasila, ci rămâne doar mijloc de relaţie personală prin care suntem atraşi de Hristos şi Duhul Sfânt în comuniunea de viaţă eternă a Sfintei Treimi.

Când preotul începe Sfânta Liturghie, binecuvântând Împărăţia Sfintei Treimi, face cunoscută credin-

cioşilor asigurarea dată de Sfântul Apostol Petru, *„că vouă vi se va da cu bogăţie intrarea în veşnica Împărăţie a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos"* (II Petr. 1, 11).

Întreaga Liturghie se întemeiază, în esenţa ei, pe coborârea Unuia Născut la oameni, dar şi pe înălţarea credincioşilor la Dumnezeu. După ce ascultă cuvântul Evangheliei, în lumina lui Hristos, credincioşii sunt îndemnaţi să părăsească „grija cea lumească", să aibă „inimile sus", iar după ce se împărtăşesc cu Trupul şi Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, spun că au primit pe Duhul cel ceresc şi că au văzut lumina cea adevărată a Sfintei Treimi, Care ne-a mântuit pe noi.

Această experienţă duhovnicească este atât de copleşitoare în rândul celor care se învrednicesc de ea, încât depăşeşte posibilităţile omeneşti de exprimare.

În străfulgerarea sublimă a unei astfel de experienţe duhovniceşti, Sfântul Pavel spune că *„cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu"* (I Cor. 2, 9-10).

Sfântul Simeon Noul Teolog, care a luptat împotriva tendinţelor scolastice ale vremii sale, ne îndeamnă să nu părăsim lumea sensibilă sau să trăim egoist prin noi înşine, ci *să fim extatic în Hristos, după cum şi Hristos este extatic în noi, în mod paradoxal. În fond, Sfântul Simeon vrea să ne arate că extaticul are caracter paradoxal şi constă în existenţa simultană a unei persoane în altă persoană.*

Sau, în termenii săi: „Deci fiindcă Tu, cum s-a spus, ești în afara tuturor, și pe cei ce-i luminezi, *îi faci să iasă din cele văzute*, precum Tu ești acolo sus cu Tatăl Tău, și ești Același întreg nedespărțit de noi *și iarăși, fiind în lume*, ești neîncăput în lume, *fiindcă fiind în toate, ești Același mai presus de toate*, așa și pe noi, robii Tăi, ce ne aflăm în mijlocul celor sensibile și în fața celor nevăzute, ne scoți și ne urci în întregime cu Tine în lumina Ta, și ne faci din muritori, nemuritori. *Și rămânând ceea ce suntem, ne faci prin harul Tău fii asemenea, și dumnezei ce văd pe Dumnezeu*; cine, deci, nu va alerga spre Tine, singurul iubitor de oameni, cine nu va urma Ție, cine nu va spune din iubire: Iată, aruncându-le toate, vom urma Ție?" [140]

Afirmația Sfântului Simeon, că Hristos este atât în lume, cât și dincolo de lume, scoate în evidență faptul că lumea văzută dispune de un fundament rațional și spiritual, care face posibilă existența relației paradoxale dintre om și Dumnezeu sau dintre Dumnezeu și om, pe care o întâlnim mai ales în Sfânta Evanghelie după Ioan.

Astfel se explică și accentul particular pus de Sfântul Simeon „pe simțire, pe conștiință, pe lumină și pe iubire. Toate acestea stau într-o legătură între ele, dar și cu întreaga învățătură a Părinților despre curățirea de patimi sau despre virtuțile care culminează în nepătimire și în iubirea de Dumnezeu și în „vederea" Lui".

În orice caz, important este faptul că *„simțirea spirituală nu poate avea locul decât în relația dintre per-*

---

[140] Sf. Simeon Noul Teolog, în *Filocalia*, vol. VI, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *225 de capete teologice și practice, capetele morale și cuvântările morale I și V*, Ed. IBMBOR, București, 1977, Introducere, pp. 11-12.

soane, şi nu în relaţia persoanei cu obiecte, prin senzaţiile trupeşti sau raţionamente reci"[141]. *De aceea Euharistia este un mijloc al relaţiei personale dintre Hristos şi credincioşi ca Biserică.*

Astfel, departe ca Sfânta Euharistie să fie centrul de gravitate al Sfintei Liturghii, ca şi cum ar obliga mintea să rămână prizoniera celor văzute, aceasta constituie un mijloc de relaţie *duhovnicească şi personală* a credincioşilor cu Hristos, pe calea înălţării lor spirituale şi inefabile spre comuniunea de viaţă eternă cu Sfânta Treime.

Hristos coboară la noi, pentru ca noi să ne înălţăm duhovniceşti cu El, spre realitatea lumii spirituale, pentru care am fost zidiţi dintru început. Astfel, *Domnul nostru Iisus Hristos, simbolizat de preotul slujitor, ni Se face în Sfânta Liturghie „cale" spre Sine, Care este calea spre viaţa nemuritoare a Sfintei Treimi. El ne conduce şi ne trage spre Împărăţia dragostei, de care ne vom împărtăşi împreună cu El, pentru că în El trăim încă de pe acum arvuna Împărăţiei lui Dumnezeu.*

Părintele Stăniloae spunea că „trebuie să facem distincţie între spiritualitate şi teologie liturgică. Urcuşul liturgic, trăit de credincioşi ca unire crescândă, comună, cu Dumnezeu în Treime, deci ca experienţă a dragostei lui Dumnezeu, a relaţiei intime cu Dumnezeu cel viu – e deosebit de teologie, care în cel mai bun caz e reflexie asupra acestei experienţe spirituale.

În Sfânta Liturghie se întâmplă ceva între Dumnezeu şi oameni. Ea nu e o trăire pur subiectivă, căci

---

[141] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Despre viaţa Sfântului Simeon Noul Teolog, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 319.

puterea ei spirituală nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu. Ea e Evanghelia mereu actualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelie, relație mereu experiată de credincioşi. Teologul redă această experiență când o prezintă ca experiență proprie; teologia lui e vie atunci şi ea, deşi nu atât de vie ca şi experiența însăşi. *Când experiența nu e a lui proprie, ci a altuia, teologul care face reflexiuni asupra ei, face o teologie moartă.*

Dar, chiar când experiența e făcută de însuşi teologul respectiv, altceva e să cânți cu entuziasmul extatic al experienței proprii a Sfintei Treimi, împreună cu ceilalți, şi altceva să faci reflexiuni asupra ei. Uneori reflexiunea nu urmează numai experienței sau nu conduce numai la ea (în cazul când se întâmplă, de fapt, aceasta teologului), ci o poate însoți.

Atunci reflexiunea lui e mai caldă şi mai adâncă. De aceea e un bine în unirea simultană a trăirii lui Dumnezeu Cel în Treime în rugăciune şi în Liturghie, cu o reflexiune teologică. *Teologia adâncește experiența a ceea ce se întâmplă în Sfânta Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența lui Dumnezeu Cel în Treime dă viață teologiei și o adâncește la rândul ei"*[142].

Trebuie subliniat însă că distincția dintre *teologie* şi *spiritualitate* devine posibilă numai atunci când la baza relației spirituale dintre Hristos şi Biserică se află energiile necreate sfințitoare.

Dacă Nicolae Cabasila înclină să transforme Sfânta Euharistie în centru de gravitate al Bisericii în locul

[142] Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 15.

lui Hristos, fără să țină seama de spiritualitatea liturgică, care înalță pe credincioşi la comuniunea de viață veşnică cu Sfânta Treime în Hristos, *aceasta se datorează faptului că teologul bizantin rămâne echivoc în privința energiilor necreate.*

Căci, pe cât de mult prețuiește Sfântul Grigorie Palama energiile necreate, ca să ridice o barieră în calea raționalismului scolastic, pe atât de echivoc rămâne Cabasila în privința lor, atunci când vede pe Hristos în Euharistie, ca și scolastica, fără să vadă și Euharistia în Hristos. Cabasila rămâne unul dintre străluciții teologi ai Bisericii Răsăritene, dar, pentru motivele arătate mai sus, tinde să ignore rolul energiilor necreate, subliniat cu atât folos de Sfântul Grigorie Palama.

Rolul energiilor necreate este considerabil, căci ele constituie raza de lumină necreată pe care Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul să se înalțe la Dumnezeu. Făcând abstracție de acest principiu fundamental al gândirii răsăritene, teologia ortodoxă ar fi deschis, ca și scolastica, calea procesului de secularizare şi de îndepărtare a omului şi a lumii de Dumnezeu.

Scolastica a fost un aprig adversar al energiilor necreate, fiindcă considera că divinizarea omului nu se realizează în hotarele veacului prezent, ci numai în cel viitor, la sfârşitul lumii acesteia, în Împărăția veşnică a lui Dumnezeu. *Dacă facem și noi abstracție de energiile necreate, ca punte dinamică de întâlnire între Dumnezeu și creatură, nu mai putem să vorbim despre Sfânta Liturghie ca moment culminant al unirii noastre personale cu Hristos în Treime, Care ne comunică toată dragostea Lui față de noi, ca să ne umple și pe noi de dragostea Lui față de Tatăl.*

Numai în lumina energiilor necreate se poate spune că Sfânta Euharistie este, prin excelență, trăirea cu Hristos cel jertfit şi înviat, ca să întărim în noi duhul dragostei până la jertfa contrară egoismului şi să înaintăm astfel spre înviere, în Împărăţia dragostei eterne a Sfintei Treimi.

Dacă voim să ridicăm o barieră de netrecut în calea secularismului şi a secularizării, care bântuie cu furie în vremea noastră, atunci trebuie să urmăm exemplul Sfântului Grigorie Palama şi să subliniem valoarea perenă a învăţăturii despre energiile necreate, ca relaţie dinamică între Creator şi creatură, în lumina chipului lui Hristos ca Atotţiitor sau Pantocrator.

Într-o lume secularizată, care tinde să intoxice omul cu bioxidul de carbon al propriei suficienţe, energiile necreate constituie puntea fulgurantă prin care Dumnezeu coboară la om, ca să comunice omului oxigenul nemuririi. *Sfânta Euharistie este calea prin care Hristos coboară dinamic la credincioşi, în Duhul Sfânt, iar credincioşii se înalţă la Dumnezeu ca să soarbă din izvorul veşnic al comuniunii trinitare.*

Poate că niciodată n-au fost mai actuale ca astăzi cuvintele memorabile ale Mântuitorului Hristos: *„Eu sunt viaţa şi învierea"* tuturor!

Euharistia „mută", impersonală: o controversă contemporană

În literatura teologică românească au început să apară studii şi lucrări care militează în favoarea autonomiei lumii naturale, în totală opoziţie cu învăţătura de credinţă ortodoxă, care vorbeşte, potrivit Genezei, atât despre „cuvântul" verbal al Tatălui prin care toate

au fost făcute, în Vechiul Testament, de Cuvântul personal al Tatălui întrupat pentru mântuirea noastră, dar şi despre Duhul lui Dumnezeu care Se purta peste ape (cf. Gen. 1, 1-3), care implică prezenţa lui Dumnezeu în creaţie din momentul existenţei ei.

Atât Cuvântul, cât şi Duhul sunt prezentaţi în Geneză mai mult ca puteri ale lui Dumnezeu decât ca persoane, ca să se evite politeismul atât de răspândit la vremea respectivă. Revelaţia deplină a Cuvântului şi a Duhului o avem în Noul Testament, fiindcă aici sunt prezentaţi ca Persoane divine ce alcătuiesc o singură Dumnezeire în trei ipostase. Dacă în Legea Veche Dumnezeu este prezentat ca Părinte singular al dreptăţii, în Noul Testament Dumnezeu Se înfăţişează ca Treime de persoane şi fundament al comuniunii de lumină, viaţă şi iubire eternă.

În cadrul Sfintei Treimii, Fiul şi Duhul Sfânt sunt persoanele prin care Tatăl a creat lumea şi omul, după chipul Său, ca să tindă spre asemănarea cu Sine. Rolul Fiului este diferit de cel al Duhului, fiindcă Fiul sau Logosul constituie structura cosmosului, în timp ce Duhul Sfânt este principiul ei de viaţă. *Simbolul de credinţă* mărturiseşte lămurit despre Fiul lui Dumnezeu, că este *Unul Născut din Tatăl*, că *prin El toate s-au făcut*, iar, cât priveşte pe Duhul Sfânt, Acesta este înfăţişat ca *Duh de viaţă făcător*. Cu alte cuvinte, Treimea Sfântă este înţeleasă ca temelie a comuniunii supreme.

Două sunt elementele fundamentale care stau la baza relaţiei Logosului cu lumea creată prin El, după bunăvoinţa Tatălui, şi anume: a) *raţiunile (divine) necreate*, care izvorăsc din Logos, pe firul energiilor necreate, ca structură raţională necreată mai presus de

înțelegere, care susține ordinea creată, ca niște oase ale corpului omenesc; b) *rațiunile create*, care alcătuiesc ordinea creată a celor inteligibile și sensibile, comparate cu sângele și trupul omenesc.

Sau, după cum spune Sfântul Maxim: „Precum oasele (rațiunile necreate) susțin sângele și trupul (rațiunile create sau naturale), tot astfel și rațiunile mai presus de orice înțelegere ale Dumnezeirii, aflându-se în sângele făpturilor, creează și susțin în chip neștiut ființele lucrurilor și dau naștere oricărei cunoștințe și virtuți"[143]. Pentru Sfântul Maxim lumea naturală nu este autonomă, ci rămâne profund ancorată prin rațiunile ei create în rațiunile necreate care iradiază din ființa lui Dumnezeu.

Într-un mod explicit, Sfântul Maxim arată că este vorba de rațiunile lucrurilor întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu precum Însuși a știut, rațiuni pe care unii au obiceiul să le numească „bune voiri". Acestea fiind nevăzute, se văd, prin înțelegere, din făpturi. Căci toate făpturile lui Dumnezeu contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, exprimă în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare făptură. În acest înțeles și *„cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria"* (Ps. 18, 2).

Spunem acestea, fiindcă există studii ortodoxe românești, care, spre stupefacția noastră, caută să acrediteze ideea că Sfântul Dionisie Areopagitul ar vorbi numai despre ierarhiile bisericești și îngerești, ignorând raționalitatea lumii naturale, considerată ca lu-

---

[143] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, ed. a II-a, în *FR*, vol. 3, Ed. Harisma, București, 1994, p. 136.

me autonomă. Se ignoră astfel rolul Logosului în crearea lumii naturale şi existenţa energiilor necreate ca punte dinamică de legătură între Dumnezeu şi creaţie în ansamblul ei. Mai mult, se face abstracţie de prezenţa personală a Mântuitorului în Sfânta Euharistie, atât pentru faptul că este identificată cu preoţia slujitoare, care acţionează *in persona Christi*, dar şi pentru faptul că Sfânta Euharistie este prezentată ca o *Taină mută, golită de prezenţa persoanei lui Hristos*. Pe această cale, Sfânta Euharistie devine, alături de preotul slujitor, centrul de gravitate al Bisericii în locul Mântuitorului, golind Biserica de conţinutul ei duhovnicesc, după modelul altor confesiuni creştine. Se pare că numai astfel ne-am putea alătura confesiunilor creştine din *Comunitatea Europeană*.

Dacă cercetăm opera Sfântului Dionisie Areopagitul, vom descoperi că există numeroase pasaje care tratează despre creaţie, despre raţiune sau despre ordinea raţională sau raţionalitatea creaţiei. Iată câteva exemple: „Dumnezeu-Cuvântul e lăudat de Dumnezeiasca Scriptură ca raţiune, nu numai pentru că e dăruitorul raţiunii, al minţii şi al înţelepciunii, ci pentru faptul că are în Sine, de mai înainte, cauzele tuturor, în mod unitar, şi pentru că străbate prin toate, cum spune Scriptura, până la sfârşitul tuturor şi înainte de aceasta, pentru că raţiunea dumnezeiască e suprasimplitatea a toată simplitatea şi că Cel mai presus de fiinţă e dezlegat de toate, fiind mai presus de toate"[144].

[144] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti*, cap. VII, 4, în *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad., introd. şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 164.

Cu alte cuvinte, Dumnezeu devine imanent creației, dar rămâne total transcendent față de ea.

Ordinea rațională a creației arată că existența ei nu este întâmplătoare, ci urmărește un scop stabilit de Creator. „Pe de o parte, lumea este o ordine minunată, pe de alta se simte, în realitatea componentelor ei, că (existența ei) nu este de la ea. Deci trebuie să fie de la un Creator atotînțelept și atotputernic. Dar lumea văzută se arată dependentă de un spirit suprem și prin faptul că e maleabilă până la un anumit grad chiar de spiritul uman, care se simte el însuși dependent de toate împrejurările, dar mai ales de puterea supremă. Omul este mișcat de Dumnezeu în aspirația lui spre o existență veșnică și fericită"[145].

Dumnezeu nu rămâne izolat în transcendența Sa divină, ci intervine personal în viața omului și a creației. „Această mișcare, spune Sfântul Dionisie, spre o țintă finală desăvârșită nu poate să vină omului și lumii decât de la Creatorul ei, Care unește pe de o parte menținerea lor într-o ordine minunată, iar pe de alta, îl face să se miște spre o desăvârșire pe care nu o are încă. Dacă omul poate pune, în anumite lucruri folosite de el, puteri noi din spiritul său, cum n-ar putea pune Dumnezeu astfel de puteri noi, cu mult mai mari, în anumite părți ale materiei, pentru scurt timp? Prin acte de sfințire a tuturor lucrurilor și actelor omenești, Dumnezeu aduce noi puteri în ordinea lumii și a vieții omenești"[146].

Dovada concludentă că Sfântul Dionisie acordă o importanță decisivă ordinii naturale rezultă și din ac-

---

[145] Pr. Dumitru Stăniloae, *Note la Epistole, Epistola VII*, în Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 284.

[146] *Ibidem*.

centul deosebit pe care îl pune pe îndumnezeirea omului în Hristos: „Vei afla, spune el, că învățătura (Scriptura) despre Dumnezeu numește *dumnezei* atât ființele cerești și mai presus de noi, cât și pe sfinții bărbați atotiubitori de Dumnezeu dintre noi (cf. Gen. 32, 28, 30; Ex. 4, 16, 7, 1; Ps. 81, 6; 95, 4; Iona 10, 34). Căci, deși ascunzimea Dumnezeirii începătoare e ridicată și așezată mai presus de toate și nimic din cele ce sunt nu poate fi numit în mod propriu și în întregime dumnezeiesc, totuși sunt numite așa acelea dintre ființele înțelegătoare și raționale care sunt întoarse cu toată puterea, în întregime, spre unirea cu ea. Acestea tind spre luminările dumnezeiești, pe cât se poate, fără sfârșit, prin imitarea după putere a lui Dumnezeu și sunt, dacă e îngăduit să spunem aceasta, învrednicite și ele de același nume cu Dumnezeu"[147].

În concluzie, alegațiile puse în circulație cu privire la autonomia lumii naturale, la caracterul „mut" al Sfintei Euharistii sau la rolul preotului de „substitut" al Mântuitorului, fiindcă acesta ar acționa *in persona Christi*, toate sunt infirmate de Sfântul Dionisie, care vorbește în termeni expliciți de îndumnezeirea omului. Aduce chiar și precizarea, arătând că: „nimeni să nu declare pe Domnul „teandrit", căci nu s-a spus că a fost „teandrit", ci că a avut o lucrare „teandrică", adică o lucrare a lui Dumnezeu împletită cu lucrarea omului"[148].

---

[147] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, cap. XII, 3, în *op. cit.*, p. 31.

[148] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul la Epistole, Epistola IV*, în Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 272.

Aceasta presupune prezența Mântuitorului în viața interioară a omului, fiindcă omul singur, inclusiv Adam, n-a putut să rezite la ispita diavolului. Acesta este și motivul pentru care Mântuitorul ne-a avertizat: *„Fără Mine nu puteți face nimic!"*

Credință și știință. Problema cunoașterii în știință și credință. Logosul creator

I

Una dintre marile drame ale teologiei și culturii europene constă în conflictul dintre *credință* și *știință*, care datează de mai multe secole, din vremea lui Galileo Galilei.

Și, cu toate eforturile depuse pentru dialog, dezvoltarea științifică se face în detrimentul credinței. În enciclica Papei Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, conflictul acesta este prezentat ca unul care continuă să persiste până astăzi.

Știința constată faptul că „ceea ce iese la suprafață din ultima parte a istoriei filosofiei este această înstrăinare progresivă și mereu mai adâncă dintre credință și rațiune. Radicalizările mai influente sunt cunoscute și destul de vizibile în Occident, odată cu apariția primelor universități, când teologia a început să se confrunte cu forme de cercetare și cunoaștere științifică"[149].

În domeniul cercetării științifice s-a impus o mentalitate pozitivistă, care nu numai că s-a îndepărtat de la orice referință privitoare la ideea creștină de *lume*,

[149] Papa Ioan Paul al II-lea, *Fides et Ratio, Scrisoare enciclică*. Ed. Presa Bună, Iași, 1999, p. 36.

dar a lăsat deoparte şi orice apel la ideea metafizică şi morală a acesteia.

Consecinţa acestei stări de lucruri constă în faptul că anumiţi oameni de ştiinţă, lipsiţi de orice referinţă etică, riscă să nu mai aibă în centrul interesului lor persoana umană şi structura globală a vieţii. Mai mult, unii dintre ei, conştienţi de posibilităţile create de progresul tehnologic, par să cedeze nu doar la logica pieţei, ci şi la tentaţia unei puteri demiurgice asupra naturii şi asupra fiinţei umane[150].

„Fac un apel puternic şi incisiv pentru ca ştiinţa şi credinţa să recupereze unitatea lor profundă, care le face capabile să fie coerente cu natura lor, în respectul autonomiei reciproce"[151].

Suntem recunoscători regretatului Papă Ioan Paul al II-lea pentru această enciclică care pledează pentru unitatea între *ştiinţă* şi *credinţă* şi subliniază asupra consecinţelor etice provocate de conflictul dintre ele.

Dacă privim lucrurile într-o perspectivă istorică mai îndepărtată, ca să descoperim originile profunde ale acestui conflict, atunci trebuie să avem în vedere că înstrăinarea dintre *cunoaşterea ştiinţifică* şi *cunoaşterea prin credinţă* se datorează atât influenţei pe care ştiinţa greacă aristotelică a exercitat-o asupra scolasticii medievale, cât şi influenţei pe care ştiinţa modernă sau iluministă a avut-o asupra culturii occidentale.

Conflictul dintre credinţă şi ştiinţă este de natură filosofico-culturală şi are la originea lui două teorii ale cunoaşterii total diferite: una care interpretează lumea în funcţie de fundamentul ei metafizic şi imua-

---

[150] *Ibidem*, p. 37.

[151] *Ibidem*, p. 38.

bil, în sensul gândirii aristotelice, şi alta care interpretează lumea în funcţie de caracterul ei contingent şi fizic, în sensul gândirii moderne sau iluministe.

Ambele teorii erau bazate pe principiul lucrului închis în sine şi pe legături exterioare, care au introdus o prăpastie de netrecut între *Dumnezeu* şi *lume* sau între *om* şi *natură*, golind lumea naturală de prezenţa lui Dumnezeu, iar natura de structura ei raţională interioară, adică de raţionalitatea ei.

În timp ce omul a fost considerat ca *res cogitans*, ca fiinţă raţională, natura a fost considerată ca *res extensa*, ca o materie amorfă, pe care omul o poate concepe şi modela după voia sa. Acest principiu al „lucrului în sine" a avut un rol important în evoluţia cunoaşterii ştiinţifice în cadrul culturii europene[152].

II

Ştiinţa greacă privea spre o epistemologie (teorie a cunoaşterii) care căuta să depăşească aparenţa lucrurilor văzute şi să întemeieze cunoaşterea pe fundamente ultime metafizice, desprinse de legătura lor intrinsecă cu lumea văzută sau cu natura.

O ştiinţă de acest gen este interesată de ceea ce este *universal*, *permanent* şi *esenţial*, în contrast cu ceea ce este *contingent*, *trecător* şi *accidental*.

O astfel de ştiinţă este interesată să dezvolte instrumente de cunoaştere care îi permit să culeagă din lumea fenomenelor sensibile formele raţionale, care oglindesc esenţa nemişcată a lumii, ca să dobândeas-

---

[152] Dr. N.C. Paulescu, *Ştiinţa mărturisitoare*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002, p. 29.

că o cunoştinţă universală, necesară şi adevărată, adică ştiinţifică.

Ştiinţa greacă este de natură profund substanţialistă şi se întemeiază pe fundamente metafizice ultime şi permanente. Ca exemplu clasic al acestui gen de ştiinţă avem *Analiticele posterioare* ale lui Aristotel.

Ştiinţa greacă a exercitat o influenţă covârşitoare asupra teologiei scolastice, prin caracterul ei substanţialist, căci această teologie a fost obligată să lase în umbră caracterul contigent al lumii naturale şi să se concentreze asupra naturii divine, care rămâne nemişcată în esenţa ei metafizică.

Şi chiar atunci când în Evul Mediu şi-au făcut apariţia curente autentice pentru o înţelegere *empirică* sau *ştiinţifică* a naturii, acestea au fost deturnate de la scopul lor de către modelele scolastice de gândire logică şi formală, preocupate înainte de toate de adevăruri abstracte universale şi necesare, de un Dumnezeu care nu Se mişcă.

Din punct de vedere biblic, Dumnezeu rămâne nemişcat, după substanţa Sa divină eternă, dar în acelaşi timp Se mişcă, pentru că nu este doar substanţă nemişcată, ci şi Persoană divină care nu rămâne indiferentă faţă de lumea pe care a zidit-o din iubire.

Sfântul Maxim face sinteza dintre *mişcarea* şi *nemişcarea* lui Dumnezeu şi afirmă că „Dumnezeu Se mişcă rămânând nemişcat". Cuvintele lui Galileo Galilei, *e pur si muove,* constituie un protest împotriva unei filosofii şi teologii care se îndepărtaseră de teoria realistă a cunoaşterii şi militau pentru o cunoaştere idealistă, care ignora total conceptul de *ordine raţională contingentă* a naturii.

III

Într-un sens cu totul diferit faţă de ştiinţa aristotelică, ştiinţa modernă sau iluministă a dezvoltat o teorie a cunoaşterii interesată de domeniul fenomenelor observabile şi contingente, ca realităţi accesibile cercetării empirice şi susceptibile de înţelegere, fără să apeleze la domeniul *metafizic* al realităţilor ultime sau să recurgă la *cauzele oculte*.

O ştiinţă de acest gen nu îşi propune să explice natura ultimă a cauzei, pe care o învăluie în tăcere, nu se interesează de metafizică, ci se mulţumeşte să ofere o prezentare a fenomenelor şi a conexiunilor lor mecaniciste externe, dincolo de orice structură ultimă.

Această ştiinţă se întemeiază pe o cunoaştere a lumii naturale bazată pe fractura dualistă dintre *fenomene fizice*, care pot fi cunoscute, şi *numenul metafizic*, care nu poate fi cunoscut (după teoria lui Kant), astfel că omul caută să impună lumii fenomenale legile pe care le-a elaborat în virtutea categoriilor de gândire existente în mintea lui.

Prin operaţiunile lui mintale şi ştiinţifice, omul poate conferi universului văzut formă sau structură exterioară mecanicistă, cu semnificaţie şi interes pragmatic pentru el.

Ştiinţa modernă este esenţial instrumentală şi antropocentrică, pentru că pune accentul pe latura subiectivă a cunoaşterii ştiinţifice, în dauna caracterului obiectiv al naturii, şi urmăreşte scopuri practice orientate numai către om. Exemplul clasic al acestui gen de ştiinţă avem în *Ştiinţa mecanicii* a lui Ernst Mach[153].

---

[153] Desigur, ştiinţa greacă şi cea modernă, care au dominat cultura europeană, nu sunt chiar atât de radicale pe cât par la pri-

Modul de gândire iluminist, aşa cum a fost conceput de Kant, s-a concretizat într-o concepţie mecani-

ma vedere. Căci dacă ştiinţa greacă nu ducea lipsă de elemente ipotetice şi experimentale şi a făcut descoperiri importante în cadrul universului contingent, în domeniul astronomiei, mecanicii sau opticii, ştiinţa modernă, pe de altă parte, cu tot caracterul ei pozitivist, a păstrat – cel puţin în concepţia lui Newton şi Galileo – o urmă de esenţialism, care se reflectă în distincţia dintre *substanţa primă* şi cea *secundă* pe care o întâlnim în ştiinţa aristotelică. Dar dincolo de aceste comparaţii, ştiinţa greacă şi cea modernă rămân tributare aceluiaşi dualism dintre *formă* şi *esenţă*, în moduri diferite. În ştiinţa greacă, care pune accentul pe fundamentele imutabile ale cunoştinţei, asistăm la o reducţie a cunoaşterii în sens metafizic, orientată în sus, dincolo de fenomenele contingente, către natura necesară şi esenţială a lucrurilor. În schimb, ştiinţa modernă, care pune accentul pe lumea empirică a contingenţei şi dezvoltă structuri teoretice cu caracter pragmatic, se caracterizează printr-o reducţie fizică, orientată în jos, de la metafizică către fenomene contingente ale lumii naturale. Iluminismul a pus bazele ştiinţei moderne, dar a aşezat la baza cunoaşterii ştiinţifice subiectivitatea umană, fără să ţină seama de Dumnezeu şi natură, adică de prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în creaţie. A adâncit conflictul dintre credinţă şi ştiinţă şi va deveni, mai târziu, un obstacol dificil în calea progresului ştiinţific. Dacă interpretăm ştiinţa modernă în perspectiva biblică şi patristică, observăm că se caracterizează atât prin dualism vertical între Dumnezeu şi creaţie, care s-a soldat cu autonomia lumii naturale, cât şi pe dualismul orizontal dintre om şi natură. Pe cât de raţional pare omul (*res cogitans*), pe atât de amorfă este natura (*res extensa*). Ştiinţa modernă nu vede lumea aşa cum este ea în realitate, ci o înţelege în funcţie de categoriile de gândire *de cauză, timp* şi *spaţiu*, pe care Kant le-a transferat din mintea lui Dumnezeu în mintea omului, ca să poată respinge orice apel la metafizică. Omul devine un fel de demiurg, care concepe şi plăsmuieşte lumea fenomenelor observabile după propria lui gândire subiectivă şi o transformă într-o maşină care funcţionează independent de Dumnezeu.

cistă despre lume, care a contribuit masiv la secularizarea progresivă a lumii naturale.

Începând cu Christian Wolf, gânditor iluminist, lumea naturală a început să fie considerată aidoma unei maşini care funcţionează autonom, fără intervenţia Creatorului. Acesta este de altfel şi motivul pentru care Laplace, adresându-se lui Napoleon, care voia să cunoască părerea lui despre existenţa lui Dumnezeu, i-a răspuns: „Sire, nu am nevoie de această ipoteză!"

Desigur, eliminarea metafizicii din sfera gândirii ştiinţifice a fost calea prin care Kant a căutat să elibereze gândirea ştiinţifică de orice constrângeri exterioare, în special de cele ale Inchiziţiei, care stăteau în calea progresului ei.

Deviza pe care a lansat-o în numele iluminismului, *Aude sapere!* (*Îndrăzneşte să cunoşti!*), a pus bazele ştiinţei moderne, dar odată cu aceasta a ridicat şi un obstacol greu de trecut pe calea credinţei în Dumnezeu.

Căci din momentul în care lumea este concepută ca o maşină care funcţionează prin ea însăşi, omul nu mai are nevoie de Dumnezeu.

IV

Ştiinţa contemporană constituie o turnantă decisivă în domeniul cunoaşterii şi al progresului ştiinţific. Secolul al XIX-lea marchează debutul tranziţiei de la existenţa lucrului în sine, care considera că materia este amorfă, la o nouă ştiinţă, ştiinţa bazată pe relaţia reciprocă a lucrurilor, care consideră că materia are structură relaţională.

Această turnantă decisivă din evoluţia gândirii ştiinţifice se datorează în particular lui James Clerk

Maxwell şi lui Albert Einstein. Marele merit al lui Maxwell constă în faptul de a fi elaborat „conceptul de câmp dinamic continuu", în lumina magnetismului şi a electricităţii descoperite de Newton şi Faraday[154].

Descoperirea lui Maxwell, pe care Einstein o consideră ca o turnantă capitală introdusă în structura gândirii ştiinţifice, arată că realul fizic este susţinut de câmpuri (electro-magnetice, electronice, neutronice etc.) şi în primul rând de un câmp primordial, care se caracterizează printr-o stare de unitate, de ordine şi de perfecţiune absolute.

În contrast cu fizica mecanicistă clasică, reconstrucţia ştiinţei fizice elaborată de Maxwell ne permite să concepem realitatea fizică în termeni de *câmpuri de forţă* extinse în spaţiu şi timp continuu, care stabilesc conexiuni interne între corpurile fizice. Pe această cale Maxwell a spulberat întreaga structură a concepţiei mecaniciste despre univers, promovată de modernism, şi a înlocuit-o cu o viziune bazată pe conexiuni ontologico-raţionale.

Einstein este însă cel care a făcut pasul decisiv către o nouă gândire ştiinţifică, sub două aspecte. Pe o parte, prin teoria relativităţii generale, a reuşit să stabilească invariabilitatea constantă a luminii, în raport cu corpurile care se mişcă în spaţiu şi timp. Cu toate că viteza luminii rămâne invariabilă, adică are aceeaşi valoare standard, independent de mişcarea observa-

---

[154] Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 350: „Pornind de la undele luminoase care circulă în spaţiu şi timp, Maxwell a ajuns la concluzia că relaţiile spaţiale şi temporale sunt caracteristici proprii ale structurii dinamice ale câmpului, care se află la baza tuturor fenomenelor fizice".

torului, ea rămâne totuşi limitată sau relativă, căci nu depăşeşte 300.000 de kilometri pe secundă, fapt care arată că lumea nu este veşnică, ci are un început.

Pe de altă parte, a depăşit opoziţia exterioară dintre *nemişcarea spaţiului* şi *mişcarea corpurilor*, prin transformarea spaţiului şi a timpului din calitatea lor de conteiner nemişcat, care învăluia corpurile din exterior, în structura intrinsecă, dinamică şi relaţională a lor, capabilă să îmbrăţişeze armonios întreg universul, în toată complexitatea lui, şi să-i menţină coeziunea din interior.

Universul dispune astfel de o raţionalitate proprie, care introduce o schimbare fundamentală în cunoaşterea ştiinţifică. Căci formele raţionale ale spaţiului şi timpului nu mai provin din mintea noastră, ci aparţin raţionalităţii intrinseci a universului. Lumea reală se impune în faţa minţii noastre ca o multitudine integrată continuu, care depăşeşte opoziţia dintre formă şi substanţă sau dintre sensibil şi inteligibil, care închidea lumea în ea însăşi.

Cunoaşterea ştiinţifică nu mai porneşte de la categoriile *apriorice* sau *raţionale* din mintea omului (cauzalitate, timp sau spaţiu), ca să interpreteze universul în mod subiectiv, ci se concentrează asupra *raţionalităţii interioare a universului*, ca să-l explice în mod obiectiv[155].

---

[155] Această ordine universală, care se oglindeşte în constituţia internă a creaţiei, ne arată că lumea naturală nu mai poate fi interpretată subiectiv, în funcţie de om şi categoriile de gândire existente în mintea lui, aşa cum proceda Kant, ci în funcţie de structura ei raţională intrinsecă. Ştiinţa nu mai prezintă lumea aşa cum o gândeşte un om sau altul (*weltanschaung*) în

Contribuţia lui Maxwell şi a lui Einstein la progresul cunoaşterii ştiinţifice depăşeşte existenţa lucrului în sine, care s-a aflat la baza ştiinţei greceşti sau a celei moderne, şi se întemeiază pe existenţa lucrurilor în relaţie reciprocă, ce stă la baza structurii sau ordinii armonioase a universului, pe care îl deschide atât faţă de raţiunea omului, cât mai ales faţă de Raţiunea supremă, Care este Logosul divin al Tatălui.

Cu toate că această *ordine intrinsecă* şi *armonioasă* a universului nu poate fi dovedită de ştiinţă ca atare, pentru că depăşeşte posibilităţile de investigaţie ale omului, a fost adoptată totuşi de ştiinţă, în virtutea raţionalităţii lumii fizice, ca postulat al cercetărilor ei, pentru că numai astfel ştiinţa poate progresa în cunoaşterea mereu mai profundă a naturii.

Fără existenţa acestei raţionalităţi este foarte greu să se explice fenomenele complexe care stau la baza lumii naturale, căci „universul pare construit şi reglat

---

mod subiectiv, ci aşa cum se prezintă ea în realitate. Cunoaşterea lumii a început să aibă caracter obiectiv. Această raţionalitate, care depăşeşte opoziţia dintre om, ca fiinţă gânditoare (*res cogitans*), şi natură, ca substanţă amorfă (*res extensa*), pune în evidenţă principiul antropic, elaborat de Brandon Carter, potrivit căruia universul este dotat, foarte exact, cu proprietăţile necesare zămislirii unei fiinţe capabile de inteligenţă şi conştiinţă. În timp ce universul fizic pare că se îndreaptă spre o entropie mereu mai evidentă, universul viu urcă într-o direcţie contrară, spre a crea tot mai multă ordine, care culminează cu apariţia omului. *Principiul antropic* vrea să ne arate că lumea gravitează în jurul omului, fiindcă se consideră că omul ţine locul lui Dumnezeu pe pământ. Dacă se porneşte însă de la misiunea biblică a omului, de a fi colaborator al lui Dumnezeu pentru desăvârşirea lui şi a creaţiei, atunci centrul de gravitate al omului şi al creaţiei se află în Dumnezeu.

cu o precizie inimaginabilă, care te conduce la existența unei Cauze și a unui scop care îi rămân exterioare sau transcendente"[156].

Acesta este motivul pentru care savanții și filosofii se referă la „ordinea supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportamentul atomilor și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, invizibilă, sensibilă, ordinea se află acolo eternă și necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă"[157].

Astfel, de la o concepție mecanicistă despre univers și bazată pe existența lucrului în sine, s-a trecut la viziunea holistică a universului, întemeiată pe ordinea relațională și câmpurile dinamice, unde nu mai există nimic în sine, ci sunt unele în altele (*ab alio et in aliis*), după cuvântul Scripturii (cf. In 17, 20).

V

După cum am văzut, unul dintre pionierii importanți ai noii cunoașteri științifice, așa cum recunoaște Einstein însuși, a fost James Clerk Maxwell. Biograful său[158] ne arată că avea obiceiul să studieze patris-

---

[156] Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 57.

[157] *Ibidem*.

[158] Lewis Campbell și William Garnett, *The Life of James Clerk Maxwell, with selection from his correpsondence and occasional writing and a sketch of his contribution to sciene*, London, 1882, pp. 32, 418, 422-423. „Știm de la biograful său, spune Thomas W. Torrence, că Maxwell obișnuia să citească Părinții și teologii antici, pentru că el considera înțelegerea acestora despre universul creat drept «congenială»", cf. *Ibidem*, p. 352.

tica alexandrină[159], pentru faptul că a depăşit, la nivel trinitar, existenţa lucrului în sine şi vorbeşte despre caracterul ontologico-relaţional al naturii divine, care stă la baza învăţăturii răsăritene despre Sfânta Treime, introducând relaţiile dinamice, interioare, între persoanele divine.

Lupta Sfântului Atanasie cel Mare pentru termenul de *omoousios*, adică pentru consubstanţialitatea persoanelor trinitare, se bazează pe caracterul ontologic-relaţional al naturii divine, care nu rămâne omogenă şi exterioară persoanelor treimice, ci este constituită relaţional, fiindcă doar astfel Sfânta Treime poate fi înfăţişată, cu adevărat, ca structură a iubirii supreme.

Pe acest temei, Sfântul Atanasie cel Mare, unul dintre reprezentanţii de seamă ai patristicii alexandrine, a întreprins la vremea sa o reconstrucţie a cosmologiei antice, bazată pe existenţa lucrului în sine, şi a elaborat în lumina Logosului trinitar o cosmologie biblică, care se întemeiază pe existenţa unei ordini sau structuri interioare, existentă dincolo de lume, dar pe care o susţin în mod unitar şi armonios relaţiile dinamice şi interioare între părţile componente ale lumii create de Dumnezeu[160].

---

[159] Thomas W. Torrence, *op. cit.*, p. 352: „Ştim de la biograful lui Clerk Maxwell că acesta obişnuia să studieze cu plăcere Părinţii (bisericeşti) şi pe vechii teologi, pe care îi prefera celor moderni, pentru că aprecia înţelegerea lor despre univers drept «congenială»".

[160] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, col. *PSB*, vol. 15, Ed. IBMBOR, Bucureşti, p. 79: „Deci Cuvântul atotputernic, atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând

Din cuprinsul acestui text (conform notei infrapaginale 161), care porneşte de la Logosul Tatălui, adică de la legătura interioară dintre Tatăl şi Fiul, spre lumea creată din iubirea dumnezeiască, se desprind două lucruri extrem de importante pentru credinţă şi ştiinţă.

Mai întâi, Sfântul Atanasie vorbeşte despre Logosul Tatălui, ca să ne arate că ordinea unitară şi armonioasă a creaţiei este rezultatul unei gândiri trinitare, cu caracter relaţional, care introduce legături dinamice între lucruri, pentru a le ţine pe toate împreună şi pe fiecare în parte, în chip simfonic[161].

Asemenea unui cântăreţ care combină sunetele între ele, tot astfel şi Înţelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră, ne spune el, şi unind întregul cu părţile şi cârmuindu-le pe toate cu porunca Sa, alcătuieşte o singură lume şi o simfonie armonioasă a ei.

Caracterul relaţional al acestei ordini unitare, care îmbrăţişează armonios întreaga creaţie văzută şi nevăzută, este rezultatul legăturii interioare dintre Tatăl

---

nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte şi nelăsând nimic gol de prezenţa Sa [...] alcătuieşte o singură lume şi o unică ordine frumoasă şi armonioasă a ei, El Însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor raţională, după bunăvoinţa Tatălui".

[161] Sf. Vasile cel Mare spune că Duhul Sfânt rămâne pretutindeni întreg şi întreg în fiecare parte, iar acest principiu existent în creaţie poate fi demonstrat în prezent cu ajutorul hologramei (fotografie în trei dimensiuni), despre care se vorbeşte astăzi. Dacă se rupe o astfel de fotografie în mai multe părţi, în fiecare parte apare imaginea întregului.

şi Fiul, căci Fiul Tatălui rămâne relaţional chiar prin esenţa Sa de *Cuvânt*.

Aceasta cu atât mai mult cu cât Duhul Sfânt, ca Duh al comuniunii interioare dintre Tatăl şi Fiul, Se purta peste ape la *facerea lumi* (cf. Gen. 1, 2), ca expresie a coeziunii interioare, care caracterizează ordinea universală a cosmosului în lumina trinitară.

În al doilea rând, Sfântul Atanasie subliniază că acelaşi Cuvânt, Care este şi Logos, adică Raţiune şi structură, Se sălăşluieşte în creaţie şi Îşi extinde pretutindeni puterile Lui, pentru a scoate în evidenţă că raţionalitatea creaţiei provine din El, ca Raţiune supremă a Tatălui, şi constituie astfel structura raţională, armonioasă şi unitară a întregii creaţii.

Aşa cum trupul nu poate exista fără coloană vertebrală, tot astfel creaţia nu poate exista fără structura ei interioară. Dacă Părinţii alexandrini ar fi rămas la caracterul amorf al naturii, aşa cum au moştenit-o ei din cultura antică, n-ar fi putut vorbi nici de prezenţa Logosului în creaţie şi nici de transfigurarea ei prin Duhul Sfânt.

VI

Cu toate că Logosul a avut un rol important în filosofia elină, care a contribuit la pregătirea lumii antice pentru primirea creştinismului, totuşi *ideea de Logos* a dispărut din orizontul gândirii creştine şi filosofice apusene pentru mai bine de un mileniu şi jumătate.

Cauza principală a acestui fenomen se datorează conceptului de natură *amorfă* sau *omogenă*, împrumutat din gândirea antică, care a fost aşezat la baza culturii apusene şi a constituit un obstacol major în

calea înțelegerii coborârii Logosului la noi și a transfigurării interioare a materiei de către Logosul divin.

Din această cauză, filosofia, cât și teologia apuseană, au fost obligate să oscileze între unitatea sau imutabilitatea lumii divine ori pluralitatea sau mișcarea lumii create. După ce vreme îndelungată teologia, ca și filosofia apuseană, și-au concentrat atenția lor asupra caracterului imutabil al Divinității și asupra unității lumii văzute, începând cu al doilea mileniu, știința modernă și filosofia iluministă au început să fie preocupate mai mult de caracterul mișcător al lumii naturale decât de imutabilitatea lumii divine.

Din pricina acestui fapt, lumea a fost transformată într-o realitate închisă, care funcționează prin ea însăși, în mod autonom față de Dumnezeu, și se îndepărtează mereu mai mult de valorile creștine.

Din secolul trecut și până astăzi se afirmă mereu mai ofensiv, mai ales după ororile ultimului Război Mondial (Gulag și Auschwitz)[162], o nouă filosofie a postmodernismului, care depășește modernismul și iluminismul și respinge orice idee referitoare la ordinea interioară a cosmosului, atât divină, cât și naturală, și se declară împotriva oricărei imutabilități, și militează în favoarea unui pluralism debordant.

Afirmațiile filosofului E. Severino, reprezentant al postmodernismului, sunt elocvente din acest punct de vedere: „Filosofia postmodernă occidentală a arătat imposibilitatea oricărei realități imutabile și a oricărei legi absolute care ar prescrie acțiunii umane și celei științifice să se încreadă într-o realitate absolută și hotarelor trasate de ea în lume. Această filosofie mo-

---

[162] Ignazio Sanna, *op. cit.*, p. 147.

dernă neagă existența oricărei ființe și a oricărei științe imutabile, pentru că ea nu are nimic comun cu scientismul naiv. Pentru filosofia contemporană ar fi necesar să se elibereze de creștinism, pentru că acesta are pretenția absurdă să fie tocmai adevărul definitiv și suprem, care afirmă realitatea imutabilă a lui Dumnezeu. Unicul lucru imutabil ar fi, în schimb, distrugerea oricărei imutabilități"[163].

„Pentru postmodernism, sensibil la pluralitatea interpretărilor provocate de complexitatea realului, nu se poate concepe niciodată un adevăr abstract, ci numai și întotdeauna mediat de fluxul istoric al normelor sociale și al comportamentelor culturale. Mai mult decât de adevăr în sine însuși, se poate vorbi numai de drumuri ale adevărului sau de drumuri către adevăr"[164].

Același pluralism îl descoperim și în domeniul teologic, unde *Dumnezeul real* nu poate fi identificat cu una sau alta dintre figurile istorice determinante[165] sau în cosmologie, unde lumea este considerată ca „un depozit de lucruri", pentru că nu se poate accepta existența unei ordini cosmice de proveniență divină imutabilă[166].

Cu alte cuvinte, postmodernismul subminează existența ordinii eterne în raport cu ordinea temporală de factură pluralistă.

Cu toate acestea, asistăm în vremea noastră la o confruntare între două curente de gândire opuse: unul este tributar gândirii postmoderniste, care caută cu orice preț să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu

[163] *Ibidem*, p. 197.
[164] *Ibidem*, p. 198.
[165] *Ibidem*, p. 209.
[166] *Ibidem*, p. 391.

şi neagă existenţa ordinii intrinseci a universului, din cauza pluralismului său exacerbat, iar, pe de altă parte, este vorba de gândirea ştiinţifică actuală, care caută, dimpotrivă, prin anumiţi reprezentanţi ai ei, să netezească calea omului către Dumnezeu, în virtutea ordinii intrinseci a universului adoptată ca postulat al cercetărilor ştiinţifice.

Un savant englez, Paul Davies, este atât de entuziast, încât declară că astăzi ştiinţa îl conduce pe om la Dumnezeu cu mai multă certitudine decât o face religia.

Ca să putem înţelege această afirmaţie ieşită din comun, trebuie să avem în vedere că ordinea intrinsecă a universului are două componente care rămân nedespărţite între ele: una *imanentă*, care constă în raţionalitatea internă a creaţiei şi se manifestă prin existenţa energiilor create ale lumii, şi alta *transcendentă*, care constă în raţiunile divine ale tuturor lucrurilor, ce provin din Raţiunea supremă ca Logos şi se reflectă în raţionalitatea lumii create prin energiile divine.

Savanţii contemporani cunosc doar componenta naturală a acestei ordini, dar o ignoră consecvent pe cea supranaturală. Or, de câte ori se referă la raţionalitatea creaţiei[167] au în vedere doar componenta imanen-

---

[167] Cardinal Paul Poupard, „Cristo e Cultura", IX / 2, 2001, p. 106: „Raţionalitatea naturii e o condiţie necesară pentru activitatea ştiinţifică, o ipoteză care nu poate fi demonstrată ştiinţific, dar care rămâne indispensabilă pentru existenţa ştiinţei. Progresul ştiinţific nu numai că nu a dezminţit această ipoteză, dar pare chiar să demonstreze substanţiala ei corectitudine şi să-i sporească importanţa. Cum a scris P. Davies: «Nu putem demonstra raţionalitatea lumii şi e posibil ca, în ultimă instanţă, să fie absurdă. Totuşi, succesul ştiinţei este cel puţin o circumstanţă care pledează în favoarea raţionalităţii naturii. Recuperarea ideii de

tă sau naturală a ordinii intrinseci a universului şi fac abstracţie de componenta transcendentă, care are în centrul ei Logosul divin şi raţiunile tuturor lucrurilor.

Din această cauză, marea majoritate a savanţilor cad într-o concepţie panteistă despre lume, care ignoră transcendenţa divină şi caracterul apofatic, tainic sau misteric al cunoaşterii lui Dumnezeu, manifestând o încredere nemărginită în puterea raţiunii umane.

Fără să mai refere ordinea universului la Logosul divin ca persoană – cel mult Acesta rămâne o *Idee* –, aceştia trăiesc cu convingerea că ştiinţa este capabilă să cunoască[168] nu numai lumea în care vieţuiesc, dar

---

Logos se reveleazǎ ca o idee fecundă şi promiţătoare, care poate fi explorată pentru a pune în evidenţă raportul lui Hristos cu natura»". Această afirmaţie este cu atât mai surprinzătoare, cu cât vine din partea unui cardinal catolic, care vorbeşte pentru prima dată despre Logosul Creator, după ce teologia apuseană a păstrat vreme îndelungată o tăcere deplină asupra acestui subiect.

[168] Considerăm însă că nu este suficient în teologie să pornim de la raţionalitatea creaţiei şi să ne referim în mod abstract la Logosul etern şi Creator al Tatălui, pentru că în acest caz este vorba de o simplă operaţiune intelectuală a minţii omeneşti, convinsă că Logosul rămâne închis în transcendenţa Sa divină inaccesibilă. Pentru ca Logosul Creator să aibă o influenţă decisivă nu numai asupra minţii omului, dar şi asupra inimii lui, asupra omului întreg, trebuie să avem în vedere atât referirea noastră intelectuală şi abstractă la Logos, cât şi coborârea şi sălăşluirea Sa în creaţie ca persoană divină, aşa cum arăta mai sus Sf. Atanasie cel Mare. Căci numai astfel Logosul poate constitui o salvare raţională în calea forţelor iraţionale care împing pe anumiţi oameni de ştiinţă să cedeze la tentaţia unei puteri demiurgice asupra naturii şi asupra fiinţei umane, cum spunea Papa Ioan Paul al II-lea. Căci Logosul este Cel care luminează pe orice om care vine în lume şi, cu toată mintea omului umbrită de păcat, există destui dintre semenii noştri care pot percepe pâlpâirile acestei lumi raţionale

chiar şi pe Dumnezeu, mult mai bine decât o poate face religia.

Acest panteism ştiinţific constituie, pentru mulţi dintre savanţii contemporani care lucrează în domeniul fizicii subatomice, cum ar fi Francisc Capra, motivul principal pentru care se declară adepţii religiilor orientale, care ignoră existenţa unui Dumnezeu radical transcendent faţă de lume.

Şi tot acesta este şi motivul pentru care mişcarea New-Age se prevalează de fizica contemporană pentru a dezvolta o concepţie holistică despre lume, dar cu caracter impersonal.

În realitate, cu toţii devin prizonierii unui sistem închis cosmologic, rupt de viaţă şi gândire, care în locul nemuririi autentice propun şirul nesfârşit al reîncarnărilor sau dizolvarea impersonală a omului în „Marele Tot".

O filosofie sau o ştiinţă care se concentrează unilateral asupra ordinii universale a creaţiei, fără să o refere la Logos ca persoană divină transcendentă, face abstracţie de existenţa binelui sau a răului din lume, de implicaţiile duhovniceşti şi morale ale existenţei umane şi de sensul devenirii eshatologice a creaţiei în Iisus Hristos, ca Dumnezeu şi om adevărat.

VII

În lumina Revelaţiei divine, Sfântul Atanasie cel Mare sparge pentru prima dată caracterul amorf al materiei, care a dominat filosofia antică, şi pune bazele unei materii sau naturi care dispune de raţionalita-

---

şi iubitoare care vine de sus. De aceea s-a spus despre oamenii de geniu că sunt *profeţii naturali* ai lui Dumnezeu.

tea ei interioară. Acesta este motivul pentru care părintele D. Stăniloae prezenta creaţia ca pe o *raţionalitate plasticizată*.

Această raţionalitate are o importanţă capitală pentru raportul dintre *credinţă* şi *ştiinţă*, fiindcă ne permite să înţelegem, în sensul fizicii noi, că spaţiul şi timpul nu sunt concepute ca nişte realităţi în sine, despărţite de esenţa lucrurilor şi imuabile, ci ca mijloace relaţionale şi dinamice, prin care Logosul transcendent Îşi extinde puterea Lui peste tot în creaţie, în mod imanent, luminând toate cele văzute şi nevăzute.

Această ordine unitară şi cosmică a creaţiei are trei funcţii în gândirea atanasiană: a) pune în evidenţă Logosul transcendent al Tatălui, Care coboară şi Se sălăşluieşte în creaţia pe care a adus-o la existenţă, după bunăvoinţa Tatălui, în puterea Duhului, ca să o menţină în existenţă şi să vegheze asupra ei; b) constituie mijlocul prin care Logosul Tatălui, ca Raţiune supremă, coboară în raţionalitatea propriei creaţii prin întrupare, că să elibereze lumea de sub puterea stricăciunii şi să refacă comuniunea omului cu Dumnezeu prin opera Sa mântuitoare[169]; c) este mijlocul prin care

---

[169] Această coborâre a lui Dumnezeu în lume este tot atât de importantă atunci când este vorba despre Hristos, nu numai ca Logos Creator, dar şi ca Logos Mântuitor. Coborârea lui Hristos ca Logos Mântuitor la oameni este cu atât mai importantă, cu cât creştinul poate uni lucrarea lui duhovnicească cu lucrarea puterii lui Hristos, ca să se elibereze de sub robia patimilor şi să înainteze spre asemănarea cu Dumnezeu, în Hristos. Răul de care suferim nu vine în primul rând din societate, ci din adâncul subconştientului uman. De aici izbucnesc patimile şi viciile care urâţesc şi degradează fiinţa omului, creată după frumuseţea chipului lui Dumnezeu, coborând-o sub nivelul

Logosul întrupat călăuzeşte creaţia către desăvârşirea ei finală, fiindcă El este începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor[170].

---

fiinţelor necuvântătoare. Cu ajutorul ştiinţei şi al tehnicii, omul poate domina lumea exterioară, într-o anumită măsură, dar nu se poate domina pe el însuşi. Sf. Grigorie Palama spunea că scopul spiritualităţii creştine nu este acela de a omorî partea pasională din fiinţa omului, cum procedau autoflagelanţii, ci de a o muta de la rău la bine. Or, singura persoană care ne poate ajuta efectiv să înfăptuim această schimbare ontologică din fiinţa noastră este numai Hristos. Căci El este Doctorul sufletelor şi al trupurilor noastre, Care coboară de pe scaunul slavei Sale cereşti în adâncul fiinţei noastre, cu focul trupului şi sângelui Său dumnezeiesc, ca să prefacă patimile din noi, care ne îndepărtează de Dumnezeu şi ne îmbolnăvesc grav sufleteşte şi trupeşte, în virtuţi care ne purifică şi ne înalţă spre asemănarea cu El. Tratamentul medical prin ştiinţă trebuie îmbinat cu terapia spirituală prin credinţă, căci adevărata noastră vindecare se înfăptuieşte atunci când puterea creată a omului se uneşte cu puterea necreată a lui Dumnezeu.

[170] Dacă este vorba însă de Hristos, atât ca Logos Creator, cât şi ca Logos Mântuitor, atunci trebuie să avem în vedere că mântuirea adusă de El nu se referă numai la om, ci are în vedere întreaga creaţie, pe care o menţine în existenţă prin ordinea unitară şi armonioasă a întregului cosmos. Astăzi creştinismul este confruntat tot mai virulent cu procesul de secularizare, care a prins teren adânc în conştiinţa omului contemporan, pentru că acesta consideră că lumea în care trăieşte este lipsită de ordinea unitară şi armonioasă şi are caracter autonom. În acest context, importanţa decisivă pe care Hristos o are ca Logos Creator şi Mântuitor constă în faptul că El rămâne pentru Biserica Răsăriteană şi pentru credincioşii ei, prin prezenţa şi lucrarea Sa în creaţie, împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, cea mai redutabilă pavăză de luptă împotriva secularizării care vrea să sape la temelia creştinismului. Icoana Pantocratorului, pe care Biserica Ortodoxă a pus-o la loc de cinste în locaşurile ei de cult, ne aminteşte mereu că lumea acesta, pe care a zidit-o dreapta Sa, nu este menită să fie secularizată sau profanată de om, ci să se desăvârşească şi să

Sub ambele ei componente, ordinea universală şi unitară a creaţiei ne arată că Iisus Hristos este Logos Creator şi Mântuitor, pe Care Biserica Răsăriteană Îl înfăţişează ca Pantocrator, ca Cel ce susţine întreaga creaţie pe care a zidit-o dreapta Sa şi o duce către desăvârşirea ei finală.

Cu toate că ştiinţa contemporană face abstracţie de componenta transcendentă a ordinii unitare şi armonioase a creaţiei – care nu poate fi separată de Logosul divin –, trebuie recunoscut că noua ştiinţă a trecut, prin unii dintre reprezentanţii ei de seamă, de la confruntarea omului cu Dumnezeu, modernistă sau postmodernistă, la deschiderea lumii şi a omului către Dumnezeu. Cu toate că mai există oameni de ştiinţă care nu vor să ştie de credinţă, există savanţi, ca Maxwell, care se roagă lui Dumnezeu, astfel: „Învaţă-ne să cercetăm lucrarea mâinilor Tale, ca să întărim raţiunea noastră în slujba Ta". Această rugăciune a lui Maxwell constituie o dovadă a faptului că adevărata intuiţie ştiinţifică se naşte acolo unde există şi credinţă în Dumnezeu. După cum se ştie, Maxwell este cel care a introdus o adevărată revoluţie benefică în câmpul gândirii ştiinţifice.

Datorită acestei ştiinţe, care a depăşit existenţa lucrului în sine, proprie unei concepţii mecaniciste despre lume, şi a trecut la o concepţie asupra existenţei lucrurilor aflate în relaţie reciprocă, care reflectă taina comuniunii supreme – de aici şi numele lumii văzu-

---

devină *„cer nou* şi *pământ nou"* în Împărăţia veşnică a lui Dumnezeu. Tot ce ne trebuie este să avem credinţă puternică în Hristos, Dumnezeu şi om nedespărţit, şi să-L mărturisim cu dragoste şi bunăvoinţă prin viaţa şi prin comportarea noastră.

te de *cosmos* sau *podoabă* –, Ortodoxia se simte mai mult ca niciodată la ea acasă şi poate angaja un dialog constructiv asupra relaţiei dintre credinţă şi ştiinţă.

Într-o lume secularizată, acest dialog trebuie să pună în evidenţă legătura indisolubilă dintre lumea naturală şi cea supranaturală, în lumina Logosului Creator şi Mântuitor, ca să arate că lumea văzută n-a fost zidită de Dumnezeu pentru a fi pângărită de om, ci să devină *„cer nou şi pământ nou"* în Împărăţia lui Dumnezeu, împreună cu lumea nevăzută a îngerilor şi a sfinţilor din cer.

Pentru ca acest dialog să iasă în întâmpinarea omului contemporan, avem datoria să culegem aspectele pozitive ale progresului ştiinţific contemporan, în lumina Revelaţiei divine, ca să le punem în slujba misiunii pe care o are de îndeplinit în lumea contemporană, aşa cum au procedat şi Părinţii Bisericii la vremea lor.

Datorită progresului ştiinţific, Ortodoxia are un cuvânt de spus în cadrul dialogului dintre credinţă şi ştiinţă, din momentul în care se vorbeşte despre raţionalitatea creaţiei.

Căci, într-o lume a ştiinţei, care rămâne deschisă către infinit, avem posibilitatea să punem în evidenţă, mai mult ca oricând, axioma fundamentală a credinţei ortodoxe, anume că *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască*. Şi trebuie recunoscut faptul că lumea noastră de astăzi, pustiită spiritual, are nevoie de această axiomă mai mult ca niciodată.

Unitate, diversitate, comuniune. Coordonatele ecumenismului ortodox

Unitatea europeană: sfidare şi oportunitate pentru ecumenismul creştin

În Declaraţia comună dată publicităţii la sfârşitul vizitei pe care a întreprins-o la Vatican (2002), la invitaţia Sanctităţii Sale Papa Ioan Paul al II-lea, adormitul întru fericire Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Teoctist, spunea: „Noile posibilităţi care se creează într-o Europă deja unită şi care îşi extinde graniţele pentru a îmbrăţişa popoarele şi culturile din partea centrală şi răsăriteană a continentului, constituie o provocare pe care creştinii din Răsărit şi din Apus trebuie să o întâmpine împreună.

Cu cât vor fi mai uniţi în mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistenţă şi spaţiu sufletului creştin al Europei, sfinţeniei vieţii, demnităţii şi drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptăţii şi solidarităţii, păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creaţiei.

Europa întreagă are nevoie de bogăţia culturii create de creştinism. Biserica Ortodoxă Română, centrul de întâlnire şi de schimburi între tradiţiile bogate slave şi bizantine ale Răsăritului, şi Biserica Romei, care, în componenta sa latină, exprimă vocea occidentală a unicei Biserici a lui Hristos, trebuie să contribuie împreună la o misiune care caracterizează cel de al treilea mileniu.

După expresia tradiţională aşa de frumoasă, Bisericilor locale le place să se numească *Biserici surori*. Deschiderea spre această dimensiune înseamnă *a co-*

labora ecumenic pentru a reda Europei etosul său cel mai profund şi chipul său autentic"[171].

Din cuprinsul acestei *Declaraţii* se desprinde atât *sfidarea,* cât şi *oportunitatea* pe care unitatea europeană o reprezintă pentru unitatea creştină.

Să vorbim mai întâi despre sfidare. Se cunoaşte foarte bine că mişcarea ecumenică, care a apărut la începutul secolului al XX-lea, din rândul lumii protestante, cu ocazia *Congresului misiunilor de la Edinburg* din 1910, a introdus o schimbare radicală în raporturile dintre Bisericile creştine, invitate să treacă de la o *politică de confruntare reciprocă,* la o *politică de reconciliere în vederea unităţii creştine.*

După cum arată Wolfhart Pannenberg, „mişcarea ecumenică în rândul Bisericilor creştine a fost unul dintre cele mai semnificative evenimente ale secolului al XX-lea. Semnificaţia lui nu se limitează numai la istoria Bisericii, căci din mai multe puncte de vedere *convergenţa* a înlocuit *confruntarea.*

Dialogul teologic dintre Biserici a clarificat în mod considerabil probleme doctrinare care au separat Bisericile creştine de-a lungul secolelor.

Dacă Bisericile Protestante au adus în mişcarea ecumenică „viziunea umanistă a culturii moderne", după cum spunea Pannenberg, „Bisericile Ortodoxe au venit cu spiritualitatea rafinată a îndumnezeirii omului, care depăşeşte accentul pus pe păcat şi vină din gândirea scolastică"[172].

---

[171] *Declaraţia comună a Sanctităţii Sale Papa Ioan Paul al II-lea şi a Preafericirii Sale Patriarhul Teoctist,* Vatican, 12. 10. 2002, p. 3.

[172] Wolfhart Pannenberg, *The Churches and the Emergence of European Unity,* Internet, p. 6.

Cu toate acestea, unitatea creştină rămâne un deziderat care urmează să fie realizat într-un viitor imprevizibil, iar unitatea europeană constituie deja o realitate în plină expansiune. Interpretată din acest punct de vedere, unitatea europeană reprezintă pentru Bisericile creştine o adevărată sfidare, care le obligă odată şi mai mult să militeze, în mod ecumenist, cu mai multă hotărâre pentru realizarea unităţii creştine, la care ne cheamă Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos.

Aceasta, cu atât mai mult cu cât, în pofida stăruinţelor depuse la nivel înalt, creştinismul nu şi-a găsit încă locul cuvenit în noua *Constituţie europeană*.

Dar unitatea europeană reprezintă pentru unitatea creştină nu numai o sfidare, ci şi o oportunitate. *Uniunea Europeană* oferă mişcării ecumenice cadrul continental pentru intensificarea dialogurilor bilaterale sau multilaterale dintre Bisericile creştine sau pentru a favoriza cooperarea dintre diferitele Biserici creştine pe plan local sau continental, în vederea unei mărturii comune în probleme importante, de interes umanitar, social sau ecologic.

Dar importanţa majoră a unităţii europene pentru unitatea creştină constă în faptul că ea mai oferă şi cadrul geografic care poate depăşi naţionalismele locale sau regionale ce s-au aflat, adesea, la originea conflictelor dintre diferite Biserici creştine şi au dat naştere la confruntări sângeroase între adepţii unor credinţe sau religii diferite şi au provocat pierderi imense de vieţi omeneşti şi pagube materiale considerabile.

Explozia distructivă a energiilor în fosta Iugoslavie, spune Pannenberg, poate fi luată ca un avertisment pentru viitor. Dar aceste oportunităţi, pe care

Uniunea Europeană le oferă creştinilor, vor fi valorificate real numai în măsura în care mişcarea ecumenică va fi capabilă de o înnoire substanţială, care să depăşească pluralismul hristologic pe care îl profesează astăzi şi să revină la doctrina primelor adunări generale ale *Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, care aveau în centrul lor aceeaşi persoană a Mântuitorului Iisus Hristos. Centralitatea lui Hristos are o importanţă capitală pentru mişcarea ecumenică, fiindcă numai Fiul lui Dumnezeu întrupat poate scoate această mişcare din criza pe care o străbate astăzi, după cuvântul Său care spune: *„Fără Mine nu puteţi face nimic!”* (In 15, 31).

Pentru a ilustra aceste realităţi şi pentru a scoate în evidenţă sensul adevăratei înnoiri a mişcării ecumenice, vom întreprinde o scurtă incursiune în evoluţia hristologică a mişcării ecumenice, după înfiinţarea *Consiliului Mondial al Bisericilor*.

Tentative de înnoire a mişcării ecumenice contemporane

Dacă primul mileniu de istorie creştină poate fi considerat ca *mileniul unităţii creştine*, al doilea mileniu va rămâne în istorie ca *mileniul dezbinării dintre Biserici*. Mişcarea ecumenică a apărut la începutul secolului al XX-lea din dorinţa de a pune capăt procesului de diviziune mereu sporită dintre Biserici şi pentru a promova reconcilierea lor.

Mişcarea ecumenică, susţinută la începuturile ei de personalităţi harismatice ca John Mott, Charles Brent, Nathan Söderblom, William Temple, J.H. Oldham, H. Alivisatos sau Marc Boegner, a găsit ecou

favorabil mai întâi în rândul Bisericii Ortodoxe şi apoi a celei Catolice, datorită *Conciliului II de la Vatican* (1962-1965).

După constituirea *Consiliului Mondial al Bisericilor*, mişcarea ecumenică a cunoscut două etape importante în evoluţia sa datorită celor două baze consecutive ale ei: una *hristologică* şi alta *trinitară*.

În virtutea bazei hristologice, mişcarea ecumenică a adus în centrul adunărilor Consiliului Ecumenic persoana Mântuitorului Iisus Hristos, pe care a prezentat-o la Evanston ca „Speranţă a lumii", ca „Lumină a lumii" la New-Delhi sau ca „Cel care înnoieşte toate lucrurile" la Upsala.

Aceste teme căutau să promoveze o hristologie capabilă să ducă la renaşterea ontologică sau la transfigurarea omului întreg în Iisus Hristos. Episcopul luteran Joseph Sittler arăta, la Adunarea generală de la New-Delhi (1961), că Iisus Hristos trebuie înţeles ca factor transfigurator al trupului şi al cosmosului[173].

Împotriva tendinţelor secularizante ale vremii, care tindeau să-L reducă pe Hristos la calitatea Sa de om, Sittler militează pentru o hristologie ontologică în care Hristos apare ca Dumnezeu şi om, ca să poată exercita puterea Sa transfiguratoare asupra trupului şi a cosmosului. „Această hristologie ontologică există, spunea Sittler, dar ea rămâne zăvorâtă în memoria secretă a Bisericii"[174].

---

[173] Joseph Sittler, *Referat principal la Adunarea generală de la New-Delhi (1961) a Conciliului Ecumenic al Bisericilor*, apud. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 20.

[174] *Ibidem*.

După ce *Consiliul Mondial al Bisericilor* a adoptat baza lui trinitară la *Adunarea generală de la New-Delhi*, mişcarea ecumenică a început să se îndepărteze de hristologia ontologică, la care se referea Jospeh Sittler, şi să se orienteze secularizant către pluralismul hristologic, care nu se mai ocupă de unitate, ci a căutat să consacre, mai curând, starea de diviziune dintre Bisericile creştine.

În cadrul acestei Adunări, oratorul principal Robert Mc. Afee Brown se întreba la începutul expunerii sale: *Cine este Hristos?* „Dacă încercăm să răspundem la această întrebare, spunea el, atunci suntem confruntaţi cu o varietate uluitoare de răspunsuri. Iisus este consubstanţial cu Tatăl, Iisus este un combatant pentru libertate, Iisus este profet, Iisus este o prezenţă sacramentală, Iisus este un visător idealist, Iisus este negru, Iisus este om pentru semenii Săi, Iisus este Mântuitor personal".

„Ar fi inutil, continua el, să ne facem griji, dacă răspunsurile noastre pun accentul pe puncte de vedere atât de diferite. Dacă ar fi identice, ar trebui să devenim neliniştiţi, căci în felul acesta ar însemna să-L transformăm pe Hristos în prizonierul unei singure formule.

Pluralitatea formulelor hristologice ne ajută să vedem lumea nu numai cu ochii noştri, ci şi cu ochii altora. Nimic nu este mai dăunător decât să rămâi prizonierul unei singure formule, căci astfel nu mai poţi vedea sărăcia, opresiunea şi suferinţa lumii a treia"[175].

Intenţiile oratorului sunt cât de poate de onorabile în măsura în care au în vedere sărăcia şi suferinţele

---

[175] Robert Mc. Afee Brown, *Qui est Jesus qui nous libere et nous unit*, Briser les Barrieres, IDOC, Franţa, Paris, 1976, pp. 7-8.

semenilor de pe întinsul planetei noastre. Dar pluralitatea pe care o evocă acesta ne arată că, în timp ce umanitatea Mântuitorului apare ca factor de unitate, Treimea persoanelor divine este interpretată ca factor de pluralitate.

La baza acestei opoziții dintre *natură* și *persoană* se află însă caracterul omogen al naturii divine, după exemplul ei în natura văzută. Într-un mod cu totul diferit, teologia răsăriteană depășește opoziția amintită dintre *natură* și *persoană* la nivelul Sfintei Treimi, fiindcă, departe de orice caracter omogen, această natură este considerată în esența ei ca structură a iubirii supreme.

În lumina naturii divine astfel înțelese, persoanele se înrădăcinează în ea și se poartă reciproc, una în alta, după cuvântul Mântuitorului (cf. In 17, 20), pentru a constitui comuniunea trinitară veșnică.

Potrivit cuvintelor Mântuitorului: *„Precum Tu, Părinte, în Mine și Eu în Tine, să fie și ei în Noi, ca să creadă lumea că Tu M-ai trimis"* (In 17, 21), unitatea Bisericii se construiește de sus în jos, de la Dumnezeu la om.

Și tocmai fiindcă pornește de la Dumnezeu la om, după cuvântul Genezei și al Prologului ioaneic, creștinismul răsăritean a păstrat nealterată imaginea Mântuitorului, ca Dumnezeu adevărat care S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască. Datorită acestui fapt, teologia ortodoxă respinge demersul teologiilor confesionale, care reduc persoana Mântuitorului la calitatea Sa de om, pe motiv că Hristos Se unește cu Dumnezeu numai în cer, după ce a fost ridicat din morți de către Tatăl.

Teologia confesională pretinde că Mântuitorul a fost „divinizat" după înălțarea Sa la cer, fiindcă pe pământ

rămâne un simplu om. Disocierea dintre divinitatea Mântuitorului şi omenitatea Sa, care se produce la nivelul existenţei Sale pământeşti, este rezultatul dualismului dintre lumea naturală şi supranaturală, care a contribuit la eliminarea lui Dumnezeu din lumea naturală şi la izolarea Sa deplină în transcendenţa inaccesibilă.

Acesta este şi motivul pentru care mişcarea ecumenică nu mai vorbeşte despre *unitatea Bisericilor*, începând cu *Adunarea de la New-Delhi*, aşa cum am arătat mai sus, ci se mulţumeşte să gestioneze cooperarea dintre diferitele Biserici creştine în cadrul *Consiliului Ecumenic Mondial al Bisericilor* [176].

În acest context trebuie subliniat că Biserica Răsăriteană poate vorbi şi ea despre o *lume naturală* şi de alta *supranaturală*, dar aceste două lumi nu se opun reciproc una faţă de alta, pentru că ambele îşi păstrează unitatea lor în persoana dumnezeiască a Logosului etern, în lumina energiilor necreate şi a ordinii raţionale şi armonioase a creaţiei, pe care o întâlnim la Părinţii alexandrini sau capadocieni din secolul al IV-lea[177], dar elaborată deplin în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, care ne vorbeşte despre Logosul etern şi personal al Tatălui, Care „îmbrăţişează creaţia întreagă şi recapitulează toate lucrurile în El Însuşi, demonstrând că creaţia este una, ca şi cum ar fi un om care reuneşte în sine toate mădularele lui”[178].

[176] Deşi pregătită de oameni bine intenţionaţi, totuşi *Mişcarea Ecumenică* a luat fiinţă numai la sfârşitul ultimului Război Mondial, din interese mai mult politice decât bisericeşti.

[177] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Partea întâia, colecţia *PSB*, vol. 15, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 79.

[178] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41, *PG*, col. 1309 D-1312.

Această ordine raţională şi armonioasă a creaţiei are o importanţă considerabilă pentru teologia creştină, fiindcă depăşeşte dualismul dintre lumea naturală şi cea supranaturală şi pune în evidenţă regula de aur a gândirii patristice potrivit căreia *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască.*

Mai mult chiar, această ordine a început să fie invocată şi de savanţi consacraţi din domeniul fizicii fundamentale, ca premisă necesară pentru investigaţiile pe care le întreprind în domeniul lumii subatomice.

Astăzi se recunoaşte că „raţionalitatea naturii este o condiţie necesară activităţii ştiinţifice, o ipoteză care rămâne indispensabilă pentru existenţa ştiinţei. Recuperarea conceptului de logos, aplicat analogic Celui care e Logos ipostatic, şi a participării Sale la fiinţele create, se prezintă ca o idee fecundă şi promiţătoare, care trebuie explorată pentru a pune în evidenţă raportul lui Hristos cu natura, în mod coerent şi articulat"[179].

Este adevărat că hristologia ontologică, care are în vedere legătura interioară dintre Logosul etern şi trupul omului sau materia universului, se sprijină pe Revelaţia supranaturală; dar rămâne îmbucurător faptul că există oameni de ştiinţă care au început să aibă în vedere „raţionalitatea creaţiei ca o premisă necesară activităţii ştiinţifice", care depăşeşte opoziţia iluministă faţă de teologie şi deschide calea unor noi raporturi între teologie şi ştiinţă.

Este însă paradoxal că Europa contemporană, care nutreşte o admiraţie nemărginită faţă de valorile filoso-

---

[179] Cardinal Paul Poupard, „Cristo e la Scienza", Pontificium Consiliul de la Cultura, „Civitas Vaticana", IX / 2, 2001, p. 106.

fiei antice greceşti, rămâne extrem de rezervată faţă de creştinism, pe care îl consideră ca o structură adăugată superficial pe fundamentul cultural al lumii vechi.

În aceste condiţii, avem datoria să arătăm că lumea naturală este clădită pe gândirea lui Dumnezeu, manifestată în Logos, Care a început să fie recuperat de noua ştiinţă. Astfel, dacă un om de ştiinţă vorbeşte despre „mintea lui Dumnezeu" şi consideră ipotetic că „succesul ştiinţei constituie cel puţin o circumstanţă care pledează în favoarea raţionalităţii naturii", un alt filosof al ştiinţei spune că „sub faţa vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau *logos*, un element inteligent şi raţional, care reglează, dirijează şi însufleţeşte lumea, pentru ca lumea să nu fie haos, ci realitate ordonată".

Încă din vechime, psalmistul grăieşte cu admiraţie către Dumnezeu: *„Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut!"* În lumina Logosului, lumea rămâne deschisă faţă de Dumnezeu, cât şi omul. Căci Logosul etern al Tatălui este Cel care luminează, prin Duhul, pe oricare om care vine în lume, şi, cu toate că mintea omului rămâne umbrită de păcat, au existat înţelepţi în toate timpurile care au întrezărit ideile de bine, frumos şi adevăr, pregătind calea pentru venirea Cuvântului întrupat.

Iconografia locaşurilor de cult ortodoxe înfăţişează plastic pe marii filosofi ai Antichităţii, Socrate, Platon sau Aristotel, alături de sfinţii creştini, în semn de preţuire pentru rolul lor de pedagogi către Hristos.

Pannenberg spunea că „originea creştinismului este pentru totdeauna înrădăcinată în Orientul creştin, unde cultura elenistă şi moştenirea antică grecească

au fost incorporate (*selectiv,* şi nu *masiv – n.n.*) în teologia creştină pentru totdeauna"[180].

În lumina ordinii universale a creaţiei, prin care Logosul păstrează legătura naturală cu spaţiul culturii greceşti şi cu cel al culturilor lumii, avem datoria să continuăm dialogul bilateral şi multilateral dintre Biserica noastră şi Bisericile creştine, ca să putem descoperi şi valorifica împreună hristologia ontologică zăvorâtă în memoria tainică a Bisericii, dar binecunoscută în Biserica Ortodoxă, spre folosul mişcării ecumenice şi al unităţii creştine, dar şi pentru viitorul creştin al Europei.

Activitatea ecumenistă nu este uşoară astăzi din motive confesionale, politice sau chiar ideologice. Dar nu trebuie să pregetăm să fim deschişi dialogului şi comuniunii interpersonale – fiindcă Hristos ne cere ca toţi să fim una – fără să ne confundăm, după chipul comuniunii trinitare, care se află la baza ecumenismului ortodox.

Într-o lume dezbinată, trebuie să ne apărăm credinţa şi să fim stegarii unităţii şi ai comuniunii care vine de sus, de la Părintele luminilor, în Hristos şi în Duhul Sfânt.

Creştinismul şi cultura europeană

După cum se cunoaşte, *Constituţia europeană,* adoptată în iunie 2004, se referă la „moştenirea culturală, religioasă şi umanistă a Europei", dar nu conţine nicio referinţă la *Dumnezeu* sau *creştinism.*

---

[180] Wolfhart Pannenberg, *op. cit.*, p. 6.

Pentru a clarifica raportul dintre *creştinism* şi *cultura europeană*, ne-am gândit să răspundem la trei întrebări esenţiale.

Mai întâi: Care a fost rolul creştinismului în procesul de edificare al culturii europene? Poetul şi gânditorul Paul Valéry spunea, într-un strălucit eseu, că la baza culturii europene se găseşte credinţa creştină, cultura lumii eline şi cultura lumii latine.

Pentru Valéry nici lumea greacă singură şi nici cea latină nu au reuşit să construiască singure Europa. Vechii greci au înfiinţat un imperiu, cel al lui Alexandru Macedon, ucenicul lui Aristotel, dar acest imperiu nu s-a închegat într-o formă durabilă şi nici n-a cuprins Europa întreagă. Imperiul universal a fost opera romanilor. Aceştia au reuşit acolo unde moştenitorii lui Alexandru au eşuat, fiindcă imperiul edificat de romani n-a fost opera unei personalităţi strălucite a lui Scipio sau Cezar, ci opera Romei[181].

Deşi Roma a rămas fascinată de misterul cultelor orientale şi de ideile geniale ale filosofiei greceşti, ea singură a reuşit să edifice un imperiu cu adevărat european.

Cu toate acestea, Europa s-a născut cu adevărat atunci când a apărut creştinismul ca religie universală.

Biserica creştină a contribuit în mod esenţial la dezvoltarea culturii europene. Atât lumea latină, cât şi cea elină erau tributare unor concepţii religioase dominate de panteism, care Îl confundau pe Creator cu creatura şi confereau istoriei o dimensiune ciclică, bazată pe mitul veşnicei reîntoarceri, care ridica ba-

---

[181] Hristodulos, Arhiep. al Atenei şi a toată Elada, *Cuvântare rostită la Universitatea din Craiova*, 7 iunie 2003, p. 3.

riere de netrecut în calea ideii de progres şi revoluţie culturală.

Creştinismul a venit cu Revelaţia lui Dumnezeu prezent în imanenţa lumii (după lucrarea Sa), cu toate că rămâne transcendent faţă de lume (după ființa Sa), dar şi cu revelaţia lumii create în timp, care aspiră spre eternitatea Creatorului.

Datorită acestei revelaţii, creştinismul a spart ciclul veşnicei reîntoarceri, care domina lumea precreştină, şi a pus bazele unei istorii vectoriale a omului şi a lumii, care a netezit calea progresului cultural european. Datorită acestui fapt cultura europeană a trecut succesiv de la cultură antică la cea medievală şi de la cea modernă la cultura contemporană şi la toate câte vor urma. De la o concepţie circulară panteistă, care domina lumea antică, s-a trecut la o viziune liniară sau în spirală a creştinismului, care deschide lumii calea progresului infinit, atât spiritual, cât şi material.

În lumina acestei culturi, care a stimulat progresul spiritual, moral sau tehnic al omului, creştinismul a dezvoltat o operă de educaţie fără precedent, bazată pe citirea Sfintei Scripturi şi a învăţăturii de credinţă în adunările bisericeşti şi în şcoli.

La îndemnul lui Eusebiu de Cezareea, împăratul Constantin cel Mare a început să înfiinţeze şcoli pe lângă biserici, în care se studiau teologia creştină şi cultura antică. Datorită acestor şcoli, dar şi a Sinoadelor ecumenice din primul mileniu, a luat naştere marea sinteză teologică şi culturală, aflată în inima moştenirii bizantine.

Datorită unor misionari plini de devotament, ca Metodiu şi Chiril, această moştenire a fost propagată

în țările slave, iar Țările românești și-au însușit-o atât de profund pe fundalul credinței primite de la Apostoli, încât au fost considerate ca un fel de „Bizanț după Bizanț".

Pe de altă parte, în Europa Occidentală a început din anii 550 o vastă operă misionară, cunoscută sub numele de „mileniu al benedictinilor", care a ridicat peste 800 de mănăstiri în toată Europa Occidentală, a înființat școli, biblioteci sau ateliere de copiere a manuscriselor, devenite centre de deprindere a metodelor și a artelor vieții.

Cu tot caracterul ei antibisericesc, *Enciclopedia* lui Diderot și d'Alambert, considerată ca o *Biblie* a iluminismului francez, recunoaște că nicio religie nu s-a dedicat educației culturale mai mult decât creștinismul[182].

Mai mult, creștinismul și-a adus contribuția lui importantă și în domeniul social. Într-o lume care trăia cu convingerea că unii sunt născuți de la natură să fie sclavi, iar alții stăpâni, Părinții capadocieni au dus o luptă susținută împotriva sclaviei, în două etape. Una, în care au cerut un tratament uman față de sclavi, alta, în care au cerut desființarea sclavei, fiindcă și într-un caz și într-altul sclavul este considerat drept *frate* al lui Iisus Hristos, creat după chipul lui Dumnezeu.

S-a spus că nicio altă religie din istoria universală nu a făcut atât de multe lucruri pentru săraci și pentru cei nevoiași câte a făcut creștinismul, tocmai pentru faptul că creștinismul rămâne o religie deschisă universal față de om, indiferent de starea lui socială, și față de oricare neam, dincolo de apartenența lui rasială.

---

[182] *Ibidem*, p. 4.

În lumina Sfintei Treimi, ca structură a iubirii şi comuniunii supreme, Biserica creştină a dezvoltat, de la bun început, o remarcabilă operă filantropică.

Chiar şi în timpul persecuţiilor din primele secole împotriva creştinismului, Biserica din Roma, care număra 7000 de persoane, sprijinea financiar peste 1500 de văduve şi suferinzi. Odată cu recunoaşterea ei, Biserica creştină a început să organizeze aşezăminte sociale pentru ocrotirea celor nevoiaşi sau suferinzi, cum a fost *Vasiliada* Sfântului Vasile cel Mare, iar filantropia a devenit, cu vremea, o preocupare a statului bizantin, care asigura existenţa unei mari reţele de azile, orfelinate, spitale şi instituţii filantropice.

„Împărăţia noastră este slăvită cu adevărat, spunea un scriitor bisericesc, pentru că, faţă de duşmani, îşi exercită puterea, iar faţă de cei supuşi filantropia”[183]. Această operă socială atât de importantă nu s-ar fi realizat fără contribuţia romanilor, care au pus accentul pe importanţa dreptului şi a instituţiilor.

Creştinismul a luat în propriile mâini atât educaţia elină, cât şi tradiţia de drept romană, reuşind să realizeze o sinteză unică de importanţă istorică.

Unul dintre cei mai aprigi adversari ai creştinismului din secolul al II-lea, filosoful Cels, spunea în secolul al III-lea că „este imposibil ca locuitorii Asiei, europenii şi africanii, adică elini şi barbari, să se înţeleagă şi să aibă acelaşi Dumnezeu”. El vedea în creştinism o religie printre alte religii ale Orientului, asemenea unui emigrant în imperiu, fără să înţeleagă însă că se referea la o religie care va îmbrăţişa spiritul

[183] *Ibidem*, p. 5.

elin şi roman al culturii antice şi va transforma Europa în patria sa.

Europa este rezultatul sintezei dintre cultura greacă şi cea romană, pe temeiul valorilor creştine cuprinse în Evanghelia lui Hristos. Cultura europeană este produsul creştinismului, care a oferit tuturor o educaţie comună, o concepţie comunitară şi o nouă viziune a istoriei. Cu alte cuvinte, creştinismul a conferit Europei identitatea ei culturală.

„Înţelegem, cu siguranţă, că Europa nu s-a născut în urma unei hotărâri, spunea Arhiepiscopul Atenei, Hristodulos, ci ea este rezultatul unui lung marş prin istorie, marş nu întotdeauna lăudabil, nu întotdeauna luminos. Dar nu putem să ne îndoim şi nu are rost să ascundem că Europa s-a născut în curtea Bisericii lui Iisus Hristos. Creştinismul a permis Europei să rămână deschisă faţă de neamuri şi faţă de ţările sociale, oferind tuturor o identitate comună şi dând tuturor sentimentul că aparţin aceleiaşi lumi[184].

La rândul său, SS Papa Ioan Paul al II-lea spunea despre creştinism că a edificat cultura europeană făcând-o un tot cu istoria sa, şi, cu toată diviziunea dureroasă dintre Orient şi Occident, creştinismul a devenit religia europenilor.

Deşi ne confruntăm cu fenomenul secularizării, influenţa creştinismului a rămas considerabilă în epoca modernă sau contemporană a culturii europene[185].

A doua întrebare la care trebuie să răspundem priveşte fisura care s-a produs între creştinism şi cul-

---

[184] *Ibidem*, p. 6.

[185] Papa Ioan Paul al II-lea, *Laicita non laicismo*, Il saluto al Corpo Diplomatico in Vaticana, La Stampa, 13.12. 2004.

tura europeană. În enciclica sa, *Fides et ratio*, Papa Ioan-Paul al II-lea constata cu amărăciune îndepărtarea, mereu mai evidentă, dintre *cunoaşterea teologică* şi *cunoaşterea ştiinţifică* din Evul Mediu târziu: „Odată cu apariţia primelor universităţi, spune Papa Ioan-Paul al II-lea, teologia a început să se confrunte cu forme noi de cercetare şi cunoaştere ştiinţifică. Albert cel Mare şi Toma d'Aquino, deşi au menţinut o legătură organică între teologie şi filosofie, au fost primii care au recunoscut autonomia necesară de care aveau nevoie filosofia şi ştiinţele, pentru a se dedica cu eficienţă respectivelor câmpuri de cercetare. Începând din Evul Mediu târziu, distincţia dintre cele două feluri de cunoaştere s-a transformat, progresiv, într-o nefastă separare. În urma unui excesiv spirit raţionalist, prezent la unii gânditori, poziţiile s-au radicalizat, ajungându-se de fapt la o filosofie separată şi absolut autonomă în raport cu conţinuturile credinţei"[186].

Această înstrăinare a *raţiunii* de *credinţă* s-a adâncit şi mai mult odată cu apariţia iluminismului, care revendica autonomia *raţiunii* faţă de *credinţă*.

„Gânditorii iluminişti, spune Leslie Newbigin, vorbeau de epoca lor ca de o epocă a raţiunii, înţelegând prin *raţiune* acele forţe analitice şi matematice prin care omul poate ajunge la ştiinţă şi la o înţelegere completă a realităţii în toate formele ei, ca să devină astfel stăpânul deplin al naturii.

Nu mai era loc pentru miracole sau intervenţii divine prin providenţă, ca o categorie a explicării. Dumnezeu mai putea fi conceput în mod deist (izolat

---

[186] Idem, *Fides et Ratio, Scrisoare enciclică,* Ed. Presa Bună, Iaşi, 1999, p. 3.

în transcendent), ca ultim Autor al tuturor lucrurilor, deşi nu mai era nevoie să-L cunoşti pe Autor, personal, ca să citeşti cartea naturii.

Natura, ca sumă a tot ce există, este singura realitate adevărată, iar omul de ştiinţă este preotul care poate descoperi pentru noi secretele naturii şi poate să ne ofere măiestria practică a întreprinderii sale.

Raţiunea, astfel înţeleasă, este suverană în lucrarea ei. Ea nu se poate pleca în faţa vreunei autorităţi în afară de aceea a faptelor. Nu mai era permis ca Revelaţia divină, Tradiţia veche sau dogma sacră să aibă dreptul de a controla exerciţiul ei.

Immanuel Kant, interogat cu privire la esenţa iluminismului, a dat un răspuns deosebit de incisiv, spunând că aceasta înseamnă: *a îndrăzni să cunoşti* (*aude sapere*)!

Secolul luminilor a lansat această sfidare şi, de atunci până astăzi, cu toată schimbarea intervenită în filosofia ştiinţei, afirmaţia lui Kant ocupă un loc central în cultura europeană"[187].

Autonomia raţiunii promovată de filosofia iluministă a determinat omul să-şi întoarcă privirea de la transcendenţa divină spre imanenţa lumii naturale şi să pună bazele unui imens progres ştiinţific şi tehnic.

Din cauza veleităţilor lui însă, iluminismul a îndepărtat omul în raport cu Dumnezeu.

„Omul contemporan, spune Eliade, se recunoaşte ca unic agent al istoriei şi refuză orice apel la transcendenţă. Altfel spus, el nu acceptă alt model uman în

---

[187] Leslie Newbigin, *Foollishness to the Greek*, WCC, Genéve, 1986, p. 25.

afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în situaţii istorice diferite.

Omul se realizează prin el însuşi şi reuşeşte să realizeze acest lucru doar în măsura în care se desacralizează el însuşi şi desacralizează lumea. Sacrul este principalul obstacol în calea libertăţii lui. Omul nu va deveni cu adevărat el însuşi decât atunci când se va demistifica radical. El nu va fi cu adevărat liber decât atunci când va extermina ultimul Zeu"[188].

Această autonomie a omului faţă de Dumnezeu se întemeiază pe ruptura dintre *lumea naturală* şi cea *supranaturală*, care constituie, printre multe altele, şi cauza principală pentru care altfel creştinismul nu şi-a găsit locul cuvenit în *Constituţia europeană*. Şi asta de atunci de când Laplace, întrebat fiind despre *locul lui Dumnezeu* în sistemul său cosmologic, a răspuns că nu are nevoie de o astfel de ipoteză.

A treia întrebare care se pune priveşte importanţa creştinismului pentru cultura contemporană, în condiţiile noii construcţii europene. În *Declaraţia comună* dată publicităţii la sfârşitul vizitei pe care vrednicul de pomenire Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist a întreprins-o la Vatican (2002), la invitaţia Sanctităţii Sale Papa Ioan Paul al II-lea, se spune: „Noile posibilităţi care se creează într-o Europă deja unită şi care îşi extinde graniţele pentru a îmbrăţişa popoarele şi culturile din partea centrală şi răsăriteană a continentului constituie o provocare pe care creştinii din Răsărit şi din Apus trebuie să o întâmpine împreună.

---

188 Cardinal Paul Poupard, *Foi et culture dans le mutations de notre temps*, Doc. Cath., nr. 2112 /1995, p. 262.

Cu cât vor fi mai uniți în mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistență și spațiu sufletului creștin al Europei, sfințeniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creației.

Europa întreagă are nevoie de bogăția culturii create de creștinism. Biserica Ortodoxă Română, centrul de întâlnire și de schimburi între tradițiile bogate slave și bizantine ale Răsăritului, și Biserica Romei, care, în componenta sa latină, exprimă vocea occidentală a unicei Biserici a lui Hristos, trebuie să contribuie împreună la o misiune care caracterizează cel de al treilea mileniu.

După expresia tradițională așa de frumoasă, Bisericilor locale le place să se numească *Biserici surori*. Deschiderea spre această dimensiune înseamnă a colabora ecumenic pentru a reda Europei etosul său cel mai profund și chipul său autentic"[189].

Această *Declarație* considera că Europa deja unită constituie o provocare adresată Bisericilor creștine în vederea unității lor și reprezintă un îndemn adresat Bisericilor pentru o cooperare ecumenică, care să contribuie la restaurarea etosului autentic și profund al Europei.

Există voci profane sau creștine care cer Europei, în mod provocator, să nu mai privească lumea prin oglinda deformată a intereselor pur economice și materiale, ci să dea dovadă de o deschidere mai mare față de lume și problemele ei.

---

[189] SS Papa Ioan-Paul al II și PFP Patriarh Teoctist, *Declarație comună cu ocazia vizitei la Vatican*, 2002, p. 3.

„Obiceiul de a contempla umanitatea printr-o galerie de oglinzi deformate – spunea Fontana Josep – a permis europenilor să-şi afirme pretinsa superioritate asupra sălbaticului, primitivului sau orientalului, pe temeiul unei civilizaţii care are în vedere progresul material, dar uită de moştenirea culturală, care a îmbogăţit Europa şi a făcut-o extraordinar de creativă în unitatea şi diversitatea ei, într-un context mondial mai amplu.

Trebuie să ieşim din această galerie de oglinzi deformate, care constituie o capcană pentru cultura noastră, şi să începem să studiem societăţile umane în *marea carte a lumii*, care înseamnă totodată şi *marea carte a vieţii*"[190].

Aceste gânduri, care se înscriu în demersul excursului nostru cu privire la *Europa viitorului,* sunt de mare importanţă pentru relaţia *creştinismului* cu *Europa*. Ele cer culturii europene, ca şi teologiei de altfel, să treacă de la o concepţie reducţionistă şi deformată a realităţii, la o viziune holistică, cu adevărat universală, care să aibă în vedere nu numai progresul tehnic, ci şi pe cel spiritual şi moral al omului.

Pentru a înainta către o Europă mai deplină a viitorului, la care suntem chemaţi să gândim împreună, cultura europeană trebuie să întreprindă un demers dublu.

Pe de o parte, această cultură trebuie să depăşească dihotomia reducţionistă dintre lumea naturală şi cea supranaturală, care se află la baza rupturii dintre aspectele economice şi cele spirituale ale construcţiei europene şi a contribuit decisiv la eliminarea creştinismului din *Constituţia europeană*.

---

[190] Fontana Josep, *Europa în faţa oglinzii*, Ed. Polirom, Bucureşti, 2003, p. 200.

Dacă Europa rămâne un continent al intereselor economice, şi nu al culturii, atunci *Comunitatea europeană* va intra într-o zonă economică falsă, lipsită de identitate politică şi culturală. Omul nu trăieşte doar prin economie, pentru că *nu numai cu pâine*, spune Iisus Hristos, *trăieşte omul, ci şi cu cuvântul lui Dumnezeu*.

Însă, cu toată înverşunarea iluministă, ştiinţa a reuşit să pătrundă în lumea microcosmosului atomic şi să vină cu o nouă concepţie despre lume.

Mulţi dintre cei mai cunoscuţi fizicieni au început să vorbească despre *raţionalitatea creaţiei* şi despre *Inteligenţa organizatoare a universului* ca *Logos*, ca să poată explica raţionalitatea naturii.

Unul dintre ei, Paul Davies, spunea că, „deşi nu putem demonstra raţionalitatea lumii, totuşi succesul ştiinţei actuale este cel puţin o circumstanţă care pledează în favoarea raţionalităţii naturii[191].

Un cunoscut filosof, care comentează rezultatele ştiinţei contemporane, ajunge la concluzia că „sub faţa vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau *logos*, un element inteligent, raţional, care reglează, dirijează şi însufleţeşte lumea şi care face ca această lume să fie ceva ordonat"[192].

Desigur, *raţionalitatea creaţiei* nu se confundă cu *Logosul divin* – aşa după cum consideră unii dintre fizicienii sau filosofii contemporani –, fiindcă, în timp ce raţionalitatea creaţiei are mai mult caracter ima-

---

[191] Paul Davies, *The Mind of God, Science and the Search for Ultimate Meaning*, Simon/Schuster, Londra, 1992, p. 161.

[192] Jean Guitton, *Dumnezeu şi Ştiinţa*, Ed. Harisma, Bucureşti, 1992, p. 57.

nent, Logosul divin nu este doar imanent creației, ci și transcendent ei.

Pe de altă parte, cultura europeană trebuie să descopere viziunea unitară a creației, care ține împreună cele două aspecte ale ei, unul material și altul spiritual, în lumina gândirii biblice și patristice, care Îl are în centrul ei pe Logosul divin[193].

Din nefericire însă, de când cultura europeană a început, în marea ei majoritate, să considere lumea materială sau sensibilă ca pe o *realitate omogenă* (*res extensa*) opusă lumii raționale, *ideea de logos*, atât de familiară culturii antice eline și gândirii patristice, a dispărut cu desăvârșire din cuprinsul ei.

Este adevărat că Logosul etern și personal al Tatălui rămâne deplin transcendent față de lume. Cu toate acestea, raționalitatea creației constituie calea care permite oamenilor de știință să rămână deschiși față de existența unui Logos, ca Centru de gravitate și unificare al creației, după voința Tatălui și lucrarea Duhului.

Părintele Stăniloae spunea că trei sunt forțele unificatoare ale Logosului:

a) Logosul prezent în simfonia rațiunilor lucrurilor și în simfonia virtuală a rațiunilor umane sau ale rațiunii umane;

b) Logosul întrupat prezent, într-un mod mai intim, dar nedeplin actualizat, în sânul umanității, ca ipostas divino-uman central al umanității și al tuturor lucrurilor;

c) a treia forță de unificare este Duhul Sfânt, Care nu contrazice centralitatea lui Hristos, căci nu lucrea-

[193] *Ibidem*, p. 66.

ză independent de Hristos, rolul Său fiind cel de a ne orienta către Hristos ca centru[194].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul dintre cei mai străluciți teologi bizantini, subliniază că „Logosul îmbrățișează creația întreagă și recapitulează toate lucrurile în El, demonstrând că creația este una, ca și cum ar fi un om care reunește în el însuși toate membrele lui"[195].

Din cauza păcatului care a întunecat vederea spirituală a omului și l-a determinat să vadă în raționalitatea creației o realitate închisă în ea însăși, separată de izvorul ei etern, Logosul S-a întrupat în Duhul Sfânt, după voința Tatălui, ca să intre în dialog cu oamenii și să-i ridice la adevărata Lui cunoaștere, ca Rațiune divină.

Această ordine unitară a creației, care ne arată că Dumnezeu le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte, are o importanță considerabilă pentru cultura și construcția europeană din mai multe puncte de vedere.

Mai întâi, această ordine arată că în lumea creată de Dumnezeu nu există niciun lucru sau ființă care să nu aibă o identitate proprie, fiindcă Dumnezeu le ține pe fiecare în parte.

Chiar și doi fulgi de zăpadă au identități și structuri diferite, oricât de asemănători par a fi între ei. Dumnezeu nu lucrează pe bandă rulantă.

Dar aceste identități particulare nu sunt menite să se opună între ele, ci să constituie baza raporturilor

---

194 Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „La centralite du Christ dans la theologie, dans la spiritualite et dans la mission orthodoxe", în „Contacts", XXVII annee, nr. 92, 4-e trimestre, 1975, p. 455.

195 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, *PG* 41, col. 1309 D-1312 B.

de interdependenţă reciprocă, fiindcă, în lumina aceleiaşi ordini unitare a creaţiei, Dumnezeu le ţine pe toate împreună.

Desigur, Europa are identitatea ei culturală proprie, dar nu trebuie să se trateze despre o *identitate închisă*, care priveşte numai către pământ şi uită de cer, ci despre o *identitate deschisă*, care implică preocuparea romană pentru ordine şi disciplină, preocuparea greacă pentru bine şi frumos şi viziunea creştină despre *cerul* şi *pământul nou*, spre care tinde întreaga creaţie în Dumnezeu.

Dacă aceste elemente nu sunt ţinute împreună, atunci identitatea europeană se dezintegrează într-un pluralism cultural lipsit de unitate, care se rupe de Dumnezeu şi duce la confuzie şi dezorientare generală.

Identitatea culturală a Europei, bazată pe moştenirea antică şi pe cea creştină, permite culturii europene să rămână deschisă faţă de valorile supreme personificate în Dumnezeul lumii, vieţii şi iubirii negrăite şi să dea dovadă de originalitate, durabilitate şi creativitate, ca să poată contribui la îmbogăţirea reciprocă a tuturor.

Noua Europă are nevoie astăzi, mai mult ca oricând, de creştinism, fiindcă Biserica creştină poate aduce contribuţii spirituale preţioase la lupta împotriva violenţei mereu crescânde, pentru că vine cu o eshatologie care nu mai rămâne obsedată de sfârşitul apocaliptic al creaţiei, ci cu perspectiva grandioasă a *cerului* şi a *pământului nou.*

Europa dispune astăzi de mijloace ştiinţifice şi tehnice care permit omului să lupte exterior împotriva violenţei şi terorismului internaţional, dar nu are la dispoziţie mijlocele spirituale necesare ca să lup-

te împotriva forţelor iraţionale care confruntă omul din interiorul său, adică din adâncul subconştientului uman al trupului.

„Ştiinţa a dobândit victorii dincolo de aşteptările secolului luminilor, spune un gânditor englez, dar lumea, care a rezultat de aici, nu pare să fie mai raţională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente.

Mereu mai multă lume, din cadrul naţiunilor celor mai dezvoltate şi mai puternice de pe pământ, se simte în ghearele unor forţe iraţionale, care le transformă viaţa în infern.

Din cauză că ştiinţa a concentrat atenţia omului asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, omul nu s-a mai interesat de viaţa lui spirituală şi a rămas pradă unor forţe iraţionale care îl asaltează necontenit"[196].

Creştinismul biblic şi patristic îşi trage seva din puterea spirituală a lui Hristos, care poate transforma în Hristos forţele iraţionale, care confruntă omul lăuntric, în forţe raţionale, puse în slujba binelui comun şi a păcii.

Europa poate lupta cu mijloacele ei materiale de care dispune împotriva asalturilor exterioare ale violenţei şi terorismului, care confruntă societatea contemporană, dar are nevoie de creştinism şi de valorile lui spirituale, ca să combată forţele iraţionale din adâncul fiinţei umane, care generează violenţa mereu crescândă la care asistăm astăzi.

Dacă se combate terorismul numai la nivelul efectelor lui exterioare, fără să se lupte şi împotriva cau-

---

[196] Leslie Newbigin, *Other Side*, WCC, Mission Series, Geneva, 1983, p. 17.

zei interioare care generează acest flagel, lupta împotriva terorismului va rămâne mereu problematică.

Mai mult, trebuie să avem în vedere că ordinea universală şi unitară a creaţiei, cu centrul ei de gravitate în Dumnezeu, permite creştinismului şi culturii europene să depăşească opoziţia faţă de religiile lumii sau confuzia dintre ele, în lumina lui Dumnezeu, Creatorul lumii, şi să militeze pentru un dialog al păcii cu islamul şi cu iudaismul, atât de necesar în condiţiile situaţiei internaţionale actuale.

Apoi, aceeaşi ordine universală şi unitară a creaţiei are, în plus, meritul de a pune în evidenţă legătura indisolubilă dintre om şi creaţie şi de a oferi preocupărilor ecologice fundamentul lor spiritual pentru ocrotirea naturii.

Sfânta Scriptură şi ştiinţa contemporană ne arată că perioada concepţiilor reductive despre lume aparţine trecutului şi este vremea ca locul lor să fie luat de către o viziune holistică a universului, care îmbrăţişează deopotrivă realitatea naturală şi pe cea spirituală, pentru ca Europa să joace rolul ei important în contextul lumii contemporane.

În lumina valorilor perene ale Evangheliei lui Hristos, dar şi a ştiinţei contemporane, creştinismul va rămâne pentru Europa izvor de inspiraţie şi progres umanitar, social, cultural sau ecologic pentru întreaga umanitate.

Dumnezeu să vegheze asupra Europei, pentru ca aceasta să descopere caracterul universal şi holistic al identităţii ei proprii şi să contribuie astfel la propriul său progres spiritual şi la cel al întregii lumi!

CUPRINS

I. INTRODUCERE

II. PROBLEME FUNDAMENTALE

III. ARGUMENTE PENTRU DOVEDIREA EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU

SÂRBU

IV. EVOLUŢIA GÂNDIRII APUSENE

V. PROBLEME CONTEMPORANE